SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELL' ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME SETTIMO

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

VOLUME SETTIMO

NAPOLI

STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1872

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELL' ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME SETTIMO

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

VOLUME SETTIMO

NAPOLI

STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1872

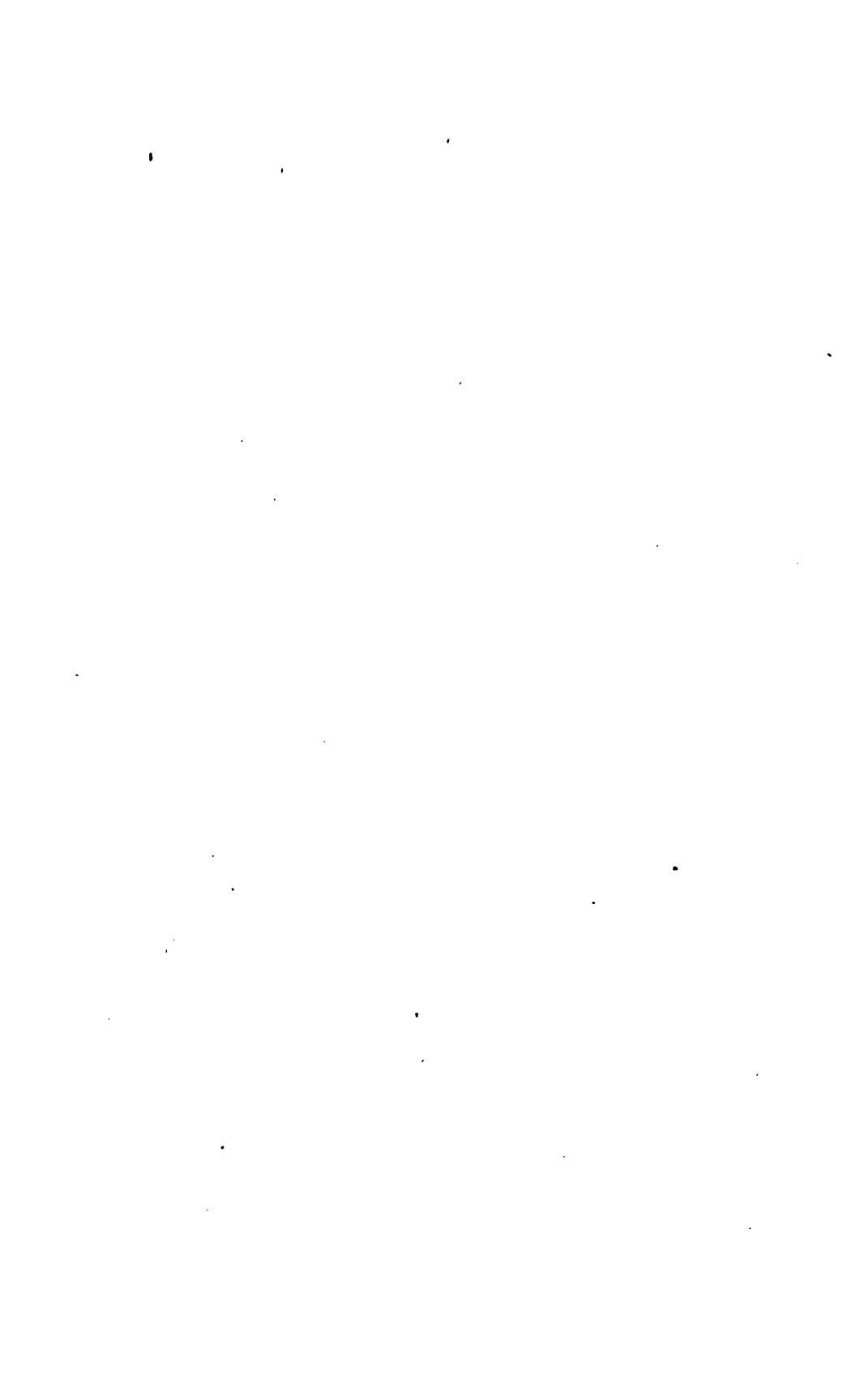
IL CAVOUR

E

LIBERA CHIESA IN LIBERO STATO

MEMORIA

DEL SOCIO

AUGUSTO VERA

AVVERTENZA

Questo scritto si compone di una serie di letture da me fatte all'Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Napoli, ma forma, come potrà vedersi, un solo tutto, che pubblico senza nulla cambiarvi od aggiungervi.

Mi sia lecito qui rammentare che, allorquando nel 1848 sorse in Francia la questione intorno ai rapporti della Chiesa e dello Stato, io la trattai nella ***Liberté de penser***, Rivista diretta da Jules Simon, Saisset e Amédée Jacques, e di cui anch'io fui uno de' principali fondatori. Allora come oggi mi dichiarai contro la separazione della Chiesa e dello Stato, adoperando però quegli argomenti che mi sembrarono più acconci a quei tempi e a quell'ambiente, ponendo cioè in risalto il lato politico più del religioso e speculativo della questione. Il lettore che desiderasse conoscere questo scritto lo troverà ne'miei ***Mélanges philosophiques*** ove l'ho ripubblicato.

IL CAVOUR

E

LIBERA CHIESA IN LIBERO STATO

Tutti conoscono il celebre luogo della Repubblica di Platone ove Socrate, alla quistione postagli dal suo interlocutore Glaucone quale sarebbe il popolo che potrebbe attuare quell'ideale dello Stato ch'egli avea delineato, non dette che a malincuore e dopo lunga esitanza la famosa risposta, che la sua repubblica vedrebbe la luce del sole, ed i popoli vedrebbero giungere la fine de'loro mali solo allorquando la filosofia si assiderebbe in sul trono. Ora nell'imprendere a parlare del Cavour io sento un non so che, un turbamento simile a quello che sentiva Socrate nel dire agli Ateniesi, che l'ideale dei governi è il monarchico e quello in cui alla dignità regale è seggio e corona la filosofia. E temo che non mi tocchi una sorte simile a quella che Glaucone pronosticava a Socrate, che cioè gli Ateniesi gli piomberebbero addosso e lo metterebbero in brani. Perchè preveggo che ai più fra i miei concittadini la mia opinione intorno al Cavour sembrerà altrettanto strana quanto potea sembrare strana alla democratica Atene l'opinione di Socrate intorno al miglior de'governi. E nondimeno io parlerò quando anche le mie parole dovessero accendere ne'loro animi il furor delle baccanti; e parlerò perchè anch'io sono sospinto da un certo furore, dal furor del vero e dell'amor patrio, quali almeno io li sento e li intendo. E senza andar per le lunghe dirò che i miei occhi non sanno discoprire nel Cavour quelle gigantesche proporzioni che a molti piace attribuirgli; che anzi, se in lui veggo un de'precipui

fattori delle nostre nuove sorti, non vi veggo meno un de'precipui fattori dalla nostra flacchezza e de' nostri guai.

Libera Chiesa in libero Stato è a parer mio la formola ove meglio si legge la mente di Cavour, e che ce ne fa conoscere la tempra e la vera misura, e ciò appunto per l'altezza del problema e pel modo in cui il problema vi è concepito e sciolto. Onde nel far la critica di questa formola intendo far in qualche modo la critica di ciò che chiamerò, per darle un nome, dottrina cavouriana. E come si debbe procedere in ogni critica veramente filosofica, io guarderò solo al significato intrinseco e ideale della formola, e non mi lascerò, per quanto è possibile, distrarre e turbare non solo da quel che avrebbe fatto il Cavour se fosse vissuto, ma nemmeno da quel che ha fatto. Perchè non son così digiuno delle cose umane per ignorare che gli uomini dicono una cosa, e poi ne fanno un'altra, sia volontariamente, sia involontariamente, costretti cioè da interessi, da bisogni, da necessità ineluttabili, le quali appunto dànno loro una smentita mostrando il falso delle loro vedute. Havvi degli Stoici che vivono alla epicurea, e degli Epicurei che vivono alla stoica. Il che non ha nulla da fare colla loro dottrina. Ed il vecchio e famigliare adagio « guarda a quel che il prete dice, e non già a quel che fa » trova qui la sua applicazione. Quel che Cavour avrebbe fatto se fosse vissuto nessuno assolutamente lo sa. Nessuno lo sa più di quel che può saperlo egli stesso nel sepolcro. In quanto a me, non mi curo affatto di saperlo. Allorchè sento esclamare: Ah! se Cavour fosse in vita! mi sembra ascoltare le grida e i piagnistei del fanciullo che nel sentimento della sua debolezza invoca uomini e Dei perchè vengano a dargli soccorso. Altri dirà che la morte gli giunse opportuna. Il che è più vero, ed un antico direbbe che in ciò gli Dei gli hanno mostrato il loro favore. Ma io aggiungerò che gli hanno mostrato il loro favore togliendolo di mezzo da quegl'impacci di cui egli

stesso era in gran parte l'autore, e dai quali se fosse vissuto non so come avrebbe potuto meglio di altri districarsi. Lasciamo adunque riposare in pace nella polvere col Cavour quelle possibilità imaginarie, e a così dire quel nulla di ciò che avrebbe fatto se fosse ancora tra i viventi.

Ma se poco o nulla monta, anzi è puerile andar rimescolando nel cervello quel che colui che non è più avrebbe fatto se ancora fosse, è mestieri anche non guardar troppo a quel che ha fatto, se vogliamo renderci conto della sua dottrina, e quindi anche della influenza che questa potrà esercitare sugli animi e sul corso degli avvenimenti, e ciò per la ragione sovraccennata, per la ragione cioè che in noi il dire ed il fare non sempre e forse di rado concordano. Certo quel che Cavour ha fatto l'ha fatto, ed havvi sempre un qualchè nel fatto. Ma fa duopo appunto vedere se questo qualchè è quale dovrebbe essere, e quando si tratta di una nazione, quale dovrebbe essere per il bene della nazione. Perchè vi sono fatti gloriosi e fatti che sarebbe meglio non fossero, come vi sono fatti che fanno sorgere, ed altri che fanno cadere le nazioni. E nondimeno son tutti fatti. Noi abbiamo acquistato il Veneto, e questo è un fatto. Ma nessuno vorrà dire che se il Tasso vivesse canterebbe « *molto soffrì nel glorioso acquisto* ». Si è ceduto Nizza e Savoia. Taluni dicono: fu una necessità. È possibile. Ma con questo argomento tutto si spiega e si giustifica, e di necessità in necessità si arriva alla necessità della servitù e della morte. Perchè oggi è necessario questo, domani è necessario questo altro, oggi per cavarsela si fa alla dignità ed alla coscienza nazionale un buco qui, domani un buco là, finchè le onde irrompano furiose nella nave e la sommergano. La suprema necessità per una nazione è di affermare la sua dignità, la sua forza e la sua indipendenza, di affermarla sì entro se stessa e nella sua coscienza, che fuori di sè ed in faccia alle altre nazioni, e di soccombere piutto-

sto nella lotta di quello che vivere una vita misera ed ingloriosa. Perchè qui è più che mai il caso di dire. « *Nec propter vitam vivendi perdere causas* » — Secondo altri la cessione di Nizza e Savoia non sarebbe stata una necessità, ma un colpo da maestro, di suprema abilità politica. Avvedutezza, abilità! E chi niega che Cavour fosse avveduto ed abile? Sarebbe negare che i francesi hanno dello spirito. I francesi non solo hanno dello spirito, ma secondo il noto motto « *l'esprit court les rues en France* ». E nondimeno non è questo spirito che potrà salvare o risollevare la Francia, anzi la sovrabbondanza di questo spirito è una delle cagioni delle sue presenti condizioni. Lo stesso dicasi dell'abilità politica. Vi vuole altro che avvedutezza politica per fare e più ancora per rifare una nazione, e la vita delle nazioni ha ben altre fondamenta, e sgorga da altra fonte che dall'abilità politica. Quando adunque io dico che non guardo all'operato del Cavour s'ingannerebbe colui che pigliasse troppo alla lettera il mio dire. Che anzi appunto questo operato e le condizioni del paese che ne sono la conseguenza mi turbano e mi hanno mosso ad esaminare la suddetta formola, nella quale, come l'ho già notato, veggo in un certo modo compendiarsi la forma ed il principio direttivo del pensiero e della politica del Cavour. Io posso ingannarmi, ma, leggendo questo scritto, mi si renderà, spero, la giustizia che non è alla leggera e senza gravi e ponderate ragioni che l'ho intrapreso. Debbo altresì aggiungere che meditandolo io non ho guardato e non potea guardare anzi tutto all'Italia, ma alla verità. E solo guardando alla verità si può, a parer mio, seriamente servire il suo paese. Perchè se l'Italia è nella verità essa si farà, se non è nella verità essa non si farà, almeno in quella guisa in cui dobbiamo avere a cuore e affaticarci che si faccia. Il che è tanto più vero in quanto si tratta di un problema sì alto e sì vitale qual'è quello delle relazioni della Chiesa e dello Stato.

I.

E primieramente intorno a questa formola, che è addivenuta il nostro pane quotidiano, ed in cui da taluni e non pochi si vuol ravvisare l'apice della sapienza politica, mi sia permesso fare osservare che io non so se ed infine a qual segno il suo autore la prendesse in sul serio, come non so neppure se la prendano in sul serio coloro che se ne fanno i zelanti promotori, ovvero se per l'uno come per gli altri non sia che un mero spediente, un artificio escogitato per raggiungere un certo fine locale e passeggiero, una specie di cuneo che si vuol conficcar nell'albero, ma che, l'albero abbattuto, si getterà qual vile stromento nel vortice ove vanno a svanire le ombre e i vuoti suoni dell'umana stirpe. Stando a quest'ultima ipotesi, essa non potrebbe far l'obbietto di una seria disamina, di una disamina scientifica, per la ragione che, secondo il noto adagio *nulla est fluxorum scientia*, la scienza non può e non debbe occuparsi degli enti accidentali e passeggieri; il che è tanto più vero quanto più alto, più eterno e più assoluto è l'obbietto di cui si tratta. Dobbiamo adunque muovere dalla supposizione che il Cavour ed i suoi seguaci prendono questa formola in sul serio, e che nella loro mente essa contiene la vera e definitiva soluzione dell'arduo problema delle relazioni della Chiesa e dello Stato; per modo che l'ideale dell'umanità starebbe in questa formola, e non rimarrebbe altro alle nazioni, ed all'Italia in particolare, che farne tesoro ed attuarla per godere della vita ideale e beata. Ora riflettendo intorno all'ideale non sarà malagevole scorgere che vi sono due specie d'ideali, un ideale che secondo il linguaggio della scienza si chiamerebbe *formale*, ed un altro che si chiamerebbe *reale*, o usando vocaboli più famigliari, un ideale vuoto e falso e un ideale pieno e vero. In quale delle due categorie dovrà collocarsi

la formola cavouriana? Mi duole il dirlo, ma per me io non posso non collocarla nella prima. E se la cosa sta così, come spero dimostrarlo, essa significa sostanzialmente il contrario di quel che suona. Perocchè il falso ideale trae seco di necessità l'errore, l'inganno, la menzogna, l'abbassamento dell'intelligenza e del volere, in che sta appunto la servitù. Onde « libera Chiesa in libero Stato » è l'involucro esterno ed ingannevole del suo contrario « serva Chiesa in servo Stato ». Esaminiamo.

Innánzi tutto questa formola è una di quelle che dice tutto, e per ciò stesso non dice nulla, e che dicendo tutto o nulla tutto le si può far dire, e tutto ciò che potrà suggerire l'arbitrio, il capriccio, l'accidente, circostanze o necessità locali e momentanee, tutto con essa si potrà giustificare, onde se ne potranno cavare le conseguenze e le applicazioni più cozzanti e disparate (1). Essa è sorella dell'altra famosa formola « libertà, uguaglianza, fraternità » o della teorica di Hobbes che vuole che gli uomini siano stati tutti uguali nello stato selvaggio. Siffatte formole e teoriche appartengono tutte alla stessa famiglia, son tutte parto della stessa mente, della mente astratta e indeterminata, e che non sa afferrare la natura e le relazioni vere e concrete delle cose. Locchè riconduce, per quanto è possibile, lo stato selvaggio nella colta umanità. Perocchè la civiltà sta appunto nella determinazione, nella legge cioè che determina la famiglia, lo Stato, la religione, in una parola, le varie parti dell'organismo sociale, il quale non è un tutto organico vivente che in quanto è determinato, e determinati sono i limiti, le funzioni, e le relazioni delle sue parti. Onde può dirsi che lo stato selvaggio è l'indeterminatezza, uno stato eslege e cao-

(1) Se n'è già avuto un esempio nei dibattimenti avvenuti nel Parlamento italiano intorno alla legge sulle guarentigie da accordarsi alla Chiesa. Tanto gli avversarii quanto i partigiani del Papato e della Chiesa cattolica l'hanno invocata in favore o contro la legge.

tico, ove tutto è in tutto, e ove per ciò stesso che tutti sono uguali e ugualmente liberi non havvi nè uguaglianza nè libertà, o non havvi che l'uguaglianza e la libertà delle bestie nelle selve. Quindi anche la formola cavouriana, appunto perchè indeterminata, se venisse realmente attuata ripristinerebbe per quanto è in essa lo stato selvággio, e ciò tanto più che ha per obbietto due delle più alte sfere della vita sociale, le quali scosse tutto dà di crollo e si scompone.

Ma voi esagerate, mi si dirà, e non vedete, ed esagerate perchè non vedete; non vedete il vero e profondo significato di questa formola. Come, questa è una formola indeterminata e vuota? Ma non ve n'ha forse altra tanto sostanziale quanto questa, poichè essa è appunto l'espressione di uno de' bisogni più reali e più urgenti de' tempi nostri, cioè a dire, della separazione della Chiesa e dello Stato, separazione che debbe far sì che questi due vecchi ed altra volta inconciliabili nemici si riconciliino, e si diano un fraterno amplesso, auspice e ministra la libertà. Ed una simile formola, che è a dir così la più bella e la più felice incarnazione di questo nuovo sole che si è levato ne' tempi moderni, e che deve rischiarare di una più pura luce l'avvenire della umanità, voi non vi peritate di trattarla con tanto disdegno? E poi voi sembrate ignorare o dimenticare la storia, una cioè delle più giovani e più vigorose nazioni, anzi quella che ha inalzato la nuova fiaccola che le altre nazioni dovranno seguire come gli Ebrei seguirono la nube luminosa nel deserto, vogliam dire l'America. Quivi la Chiesa e lo Stato sono due vicini che vivono in ottima armonia perchè v'ha un muro di separazione tra loro, e quindi ciascuno può fare in casa sua come meglio l'intende; o due corsieri che attaccati allo stesso carro corrono come due amorevoli fratelli verso la stessa mèta perchè l'uno tira a destra e l'altro a sinistra e quindi non possono urtarsi nè mordersi. E questo è il significato della for-

mola cavouriana, la quale, forse si aggiungerà, inalza alla dignità di un assioma politico il noto proverbio (e ne' proverbj secondo il Vico è rinchiusa la sapienza delle nazioni) che per esser felice ciascuno deve badare ai fatti suoi e non immischiarsi negli altrui.

Come vedesi, non ignoro e non dimentico l'obbiezione, e non ne ignoro e non ne dimentico nè la prima nè la seconda parte, vale a dire, i bisogni de' nostri tempi e l'America. E di fatti la formola cavouriana non è che l'espressione generale di ciò che potremo chiamare sistema americano, in altre parole non è che un fatto generalizzato. Essa non si restringe a dire, secondo l'antico concetto della separazione della Chiesa e dello Stato, che fa duopo separarli per conciliarli, ma, guardando all'America, aggiunge che fa duopo separarli e conciliarli nella libertà.

A questo proposito io credo primieramente dover protestare contro la smania e direi quasi il feticismo che sembra invadere l'Europa per le importazioni americane. Per taluni l'America è la giovinezza e la ragione, l'Europa la stolidezza senile. Tutto ciò che ci viene dal di là dell'oceano, siano mercanzie, siano dottrine, deve essere il culmine della perfezione, o un soffio dello spirito eterno. Come! l'Europa, questa terra classica, questa *alma mater* di tante civiltà, di tanti eroi in tutti i campi della umana attività, d'ingegni che hanno raggiunto tale un'altezza che mal si vede come potranno essere non dirò sorpassati ma uguagliati, l'Europa dovrà ora attendere la luce dall'America? Altra volta piacque a Voltaire di far venire la luce dal Settentrione, ora la si vuol far venire dal di là de'mari. Errore profondo, e profondo obblio della storia, della realtà, di ciò che dobbiamo a noi stessi, alla nostra dignità, e di ciò che vagliamo. E che ci manda l'America che non glielo rendiamo decuplato? E non siamo noi sempre i suoi maestri nell'arte, nella scienza, nella filosofia, e perfino nelle sfere più umili della vita? Non si dovrebbe d'altronde dimenticare che se caduta o ca-

dente l'Europa volesse risollevarsi alla sua pristina grandezza non fuori di sè, ma in se stessa, nelle sue tradizioni, nel suo genio, e anzitutto nell'ideale potrebbe ritemprarsi e raccogliere nuovo vigore e nuova lena.

Checchè ne sia di ciò, e non essendo nè potendo esser mio proposito di esaminare qui il significato e l'importanza della civiltà americana nè di rilevarne le lacune, le imperfezioni e certi sintomi di precoce vecchiezza, dico che il fatto dell'esser in America la Chiesa separata dallo Stato non prova nulla e non impartisce affatto alla formola cavouriana un valore sostanziale e scientifico. Imperocchè un fatto quale ch'egli sia non è che un fatto, e non può in verun modo cavarsene la legge. Il che se è vero allorchè non ha contro di sè altri fatti, lo è viemaggiormente allorchè, come nel caso presente, al fatto americano sta di fronte la storia di tutti i tempi e di tutti i popoli e de'più liberi. Inoltre a quella guisa che in un corpo quantunque bello e vigoroso vi ha sempre una qualche pecca e un qualche morbo più o meno visibile, nella stessa guisa per quanto alto sia il grado di civiltà di una nazione havvi pur tuttavia in essa pecche e morbi inerenti alla finitezza del suo spirito, e che, il tempo sviluppandoli, generano la sua morte o il suo decadimento. Onde la vera questione non sta nel ricercare se la Chiesa e lo Stato sono costituiti in America o altrove come lo sono, ma se lo sono come dovrebbero esserlo, in altra parola, se la loro costituzione risponde alla ragione, alla natura cioè una ed intrinseca della Chiesa e dello Stato. Perchè se non risponde alla ragione, la dottrina americana sarà un morbo americano che la formola cavouriana vorrebbe acclimare in Europa. Questo è il punto della questione che domina e in qualche modo annulla tutti gli altri, e nel quale si rinverrà anche la risposta all'altra parte dell'obbiezione, che cioè la separazione dello Stato e della Chiesa è uno de'bisogni de' nostri tempi.

Ed in vero dire che è uno de' bisogni de' nostri tempi torna a dire presso a poco quel che dice la formola in discorso, dir tutto e dir nulla. I bisogni dei nostri tempi sono tanti e tali quanti e quali forse non ve ne furono in verun altro. Essi, si dice, sono figli del progresso e della libertà. Ma se sono figli del progresso e della libertà non è raro incontrarne tra essi, come nella generazione naturale, degli spurii, storpi e difformi, che sono cioè parto non dell'uso, ma dell'abuso. Perocchè non v'ha cosa intorno a cui tanto si fantastichi quanto intorno al progresso ed alla libertà. La libertà e il progresso sono oggidì il *Deus ex machina* con cui tutto si dimostra e tutto si giustifica, rendendo così questo Iddio il più capriccioso ed insieme il più misero ed il men divino degli esseri. Il che fa sì che mai forse la ragione dubitò di sè e delle leggi delle cose come in questi tempi di libertà e di progresso. Onde in questo frastuono e a dir così in questo oceano tempestoso di voci discordi ed ingannevoli per trionfare del dubbio e rendere alla ragione la fiducia di sè ed il suo impero oggi più che mai fa mestieri inalzarsi alla regione delle idee, e della natura essenziale ed eterna delle cose, e rinchiudervisi come in una rocca inespugnabile, usando una espressione di Vico, per guardare e giudicar colla loro scorta i fatti, le opinioni ed i così detti bisogni, e sceverare i veri e permanenti dai falsi e passeggieri; e quando anche s'incontrino fatti che non concordano colla idea rigettarli come accidenti e aborti, mostri ove non si rinviene il loro esemplare o si rinviene deturpato. Quindi, lo ripeto, nella presente questione, come in generale in ogni altra, il punto essenziale che fa mestieri determinare, che è come il pernio intorno a cui ella si avvolge, è se la formola cavouriana esprime l'idea vera e assoluta della Chiesa e dello Stato e delle loro relazioni. Ed è questo punto che piglieremo ora ad esaminare.

II.

Separazione, conciliazione e libertà, l'abbiam già notato, sono i tre termini, e come i tre ingredienti che entrano implicitamente o esplicitamente nella formola in proposito, e dalla cui mescolanza deve risultare la celeste bevanda che curerà i mali della Chiesa e dello Stato. Ora come questa bevanda potrà esser non dirò trangugiata, ma preparata? Perchè una mescolanza composta d'ingredienti che si tengon separati è un non so che di sì discorde che i sensi non meno dell'intelligenza ne sono offesi. Così, a mò d'esempio, se taluno venisse a dirci che quella mescolanza o combinazione che chiamasi acqua si ottiene separando l'idrogeno e l'ossigeno, o quell'altra combinazione ch'è la scintilla elettrica si ottiene separando le due elettricità antagonistiche, o quell'altra combinazione ch'è la sensazione avviene separando l'anima e il corpo, ed altre cose simili, noi senza esitare ne conchiuderemmo che la sua ragione è turbata e vacilla. E nondimeno quando si tratta della Chiesa e dello Stato non dubitiamo di ammettere esattamente lo stesso. Perocchè noi diciamo che per operare tra essi una certa combinazione, o stando all'usato vocabolo, una certa conciliazione fa mestieri separarli.

Qui si dirà che la nostra interpretazione della formola in proposito è falsa ed esagerata, che in essa non si tratta di una separazione assoluta, ma di una certa separazione, di quella separazione appunto che esiste tra i due corsieri che nel mentre traggono ambedue lo stesso carro, ciascun di essi è però contenuto dalle redini e dal timone entro i suoi limiti, l'uno a destra l'altro a sinistra, donde viene quella conciliazione, quel moto armonico che li trascina ambedue verso la stessa mèta. E così bisognerebbe intendere il rapporto della Chiesa e dello Stato. La Chiesa e lo Stato

sono i due corsieri divisi ed uniti ad un tempo, divisi in quanto l'uno è a destra e l'altro a sinistra, uniti in quanto tutti e due sono legati allo stesso carro e si spingono innanzi per toccare lo stesso segno. E chi adempie in questa carriera la funzione delle redini e del timone? La libertà. La libertà è il Popilio Lena che segna attorno alla Chiesa ed allo Stato i due cerchi dai quali si potran dare al più furtivamente un'occhiata, ma fuori de'quali non sarà loro concesso di cacciare il piede. È in questo modo che dovrebbe intendersi la separazione.

E intendiamola pure in questo modo. Intendiamo che la separazione in discorso non è una separazione assoluta, ma limitata e relativa, vale a dire una separazione che se da un lato è separazione, dall'altro involve una certa unione, una certa identità di pensiero, d'interessi, e d'azione fra la Chiesa e lo Stato.

Ora se questa è la separazione di cui si tratta, si può già vedere che la dottrina della separazione se ne va in fumo. Perocchè o questa dottrina vuol significare che la Chiesa e lo Stato debbono essere assolutamente separati, o se vuol significare che lo debbono essere solo relativamente essa non ha senso. E non ha senso perchè giammai, in nessun tempo ed in nessun paese, anche ne'tempi più lontani e nei paesi retti a governo teocratico, venne insegnato che la Chiesa sia lo Stato o lo Stato la Chiesa, ma solo che nel mentre ciascheduno di loro è fornito di una natura speciale e si muove in un campo distinto, sono però uniti da certe più o meno intime relazioni le quali fanno sì che l'uno non possa esser dall'altro diviso, nella stessa guisa che, se, parlando della luce e dell'ombra, dell'alto e del basso, della pena e del delitto, dell'anima e del corpo e via discorrendo, si dice che non possono disgiungersi non s'intende dire che l'uno di essi sia l'altro, e dall'altro in niun modo si distingua. E questa separazione, la separazione relativa avviene in ogni caso, il potere sacerdotale ed il

politico siano o non siano riuniti in un solo e medesimo individuo. Perchè essendo nella idea della Chiesa e dello Stato essa debbe per questa necessità stessa della loro natura rinvenirsi ed attuarsi nell'individuo anche suo malgrado. Il che si verifica in ogni sfera della esistenza; voglio dire che quel che è nella idea deve più o meno riprodursi nell'individuo. Per esempio, in me individuo havvi la famiglia, lo Stato, la religione, le quali cose, che lo voglia o non lo voglia, che lo sappia o l'ignori, mi differenziano, e quindi determinano in me, nel mio pensare e nel mio operare, modi e gradi diversi di esistenza ove mi trovo trasformato entro me stesso e nella mia individualità, e fan sì che non sono lo stesso nella cerchia della famiglia, in quella dello Stato e in quella della religione. Donde si può già scorgere quanto assurda sia la dottrina della separazione, e quanto lo sia in tutti i versi. Perchè se s'intende nel senso della separazione relativa essa non significa quel che crede e vuol significare, questa separazione essendo quella che è stata sempre e dapertutto riconosciuta e più o meno praticata, e che si ammetterebbe e si praticherebbe anche oggidì da coloro che ritengono come razionale e necessaria l'unione della Chiesa e dello Stato.

Ma essa è ancor più assurda se s'intende (ed è così che deve intendersi se le si vuole attribuire un senso, come di fatti è così che l'intendono i suoi fautori) nel senso della separazione assoluta. Imperocchè una siffatta separazione non solo riesce impossibile in se stessa e considerata in quanto separazione, ma rende pur anco impossibili gli altri termini della formola in discorso, la conciliazione e la libertà. Ed in vero, quegli enti solo possono conciliarsi che sono in qualche modo uniti, anzi conciliare vuol dire soprattutto unire, e unire tanto più strettamente quanto più alta è la natura degli enti che si uniscono. Onde se, per via d'esempio, vi ha una certa conciliazione tra i moti del sole e della terra, perchè

vi ha una certa unione tra di loro, questa conciliazione e questa unione sarà vieppiù intima fra l'anima e il corpo per ciò appunto che più profonda è la loro natura. Quindi, e per la medesima ragione, se più profonda è la natura e più profondi sono i fini della Chiesa e dello Stato di quelli della mera vita animale e corporea, ne seguirà che più necessaria e più stretta è l'unione della Chiesa e dello Stato che non lo è quella dell'anima e del corpo. E lo stesso dicasi della libertà. La vera libertà della Chiesa e dello Stato non sta nella loro separazione, ma ben al contrario nella loro unione. La libertà nella separazione è l'atomismo, il disorganamento, quella libertà, come l'ho già notato, indeterminata, vuota e selvaggia che si trasporta qui nelle relazioni dello Stato e della Chiesa. Io potrò credermi libero isolandomi, spezzando ogni legame che mi unisce alla società e vivendo nella solitudine. Ma questa mia libertà sarà appunto la libertà dell'animale, anzi inferiore a quella dell'animale che vive in un certo stato di socievolezza coi suoi compagni, ed il credermi libero sarà l'illusione del pazzo che si crede ragionevole. Io sono veramente libero, e la libertà è e si attua in me solo allorquando son parte di quell'organismo che chiamasi società, e più vivo della vita generale e comune di questo organismo e più son libero, onde dall'istante che da esso mi divido ripiombo nella sfera dell'essere inorganico, io sono un membro reciso dal corpo, sono socialmente e spiritualmente cadavere. Nè ciò è men vero della libertà della Chiesa e dello Stato. La Chiesa e lo Stato non son liberi l'uno fuori dell'altro, ma l'uno nell'altro, e la loro libertà, quale che essa sia, non può essere, svolgersi e rinfrancarsi che vicendevolmente sorreggendosi e compenetrandosi. E infine si ponga mente alla strana inconseguenza. Si vuol separare la Chiesa e lo Stato nella libertà. E qual è la funzione che si attribuisce alla libertà? Quella di conciliarli, vale a dire, di anzitutto unirli.

Tali sono le inconseguenze e le impossibilità nelle quali si trova come impigliato il primo termine della formola cavouriana, e come si vede queste inconseguenze ed impossibilità colpiscono e scuotono già gli altri due termini, la conciliazione e la libertà. E di fatti l'indeterminatezza e l'assurdo che s'incontrano nel primo termine debbono estendersi, e come ripercuotersi negli altri due, o per dir meglio nella formola intera. Il che diverrà sempre più manifesto mano a mano procederemo in questa indagine. Lasciando quindi per ora da banda la separazione ricerchiamo cosa sia e possa essere la conciliazione nella libertà.

Si osserverà primieramente che la conciliazione implica la differenza, il conflitto, perchè ove non havvi conflitto, ove cioè non vi sono che termini assolutamente identici la conciliazione non ha che fare e non può essere che un mero *flatus vocis*. La conciliazione presuppone adunque il conflitto. Ma come lo presuppone? Lo presuppone come un elemento estrinseco, accidentale, come un male che debbe togliersi, ovvero come un elemento intrinseco, necessario, come un bene che debbe mantenersi? Qui stà la difficoltà, e *hic opus*, *hic labor*, e secondo s'intende questo punto si ha la vera o la falsa conciliazione non solo in questo problema, ma in tutti, e nella scienza in generale. Perocchè, considerato in un certo modo il problema della scienza, e a dir così dell'universo, altro non è che il problema della conciliazione, di cui il problema della conciliazione della Chiesa e dello Stato è un esempio, un caso particolare.

E difatti l'ordinamento, l'armonia delle cose è la loro conciliazione, e l'unità dell'universo è la conciliazione sistematica e assoluta de' varii e molteplici elementi, e delle varie e molteplici sfere ond'esso si compone. Ora se si afferra questa conciliazione, o questa unità nella sua vera e reale natura chiaro si scorge ch'essa non è fuori del conflitto, ma nel conflitto, o come noi egheliani

diciamo nella contradizione, in altra parola, che la conciliazione non avviene che ponendo la contradizione, in essa movendosi e trionfandone ad un tempo. Solo in tal guisa è conciliazione concreta e reale, *energia*, per servirmi della famosa e profonda espressione di Aristotele. Onde questa conciliazione potremo anche chiamarla la conciliazione de' forti. Ma in un tutto ben ordinato, in un sistema, le parti del tutto debbono anch'esse essere sistematicamente unite ed ordinate, il che torna a dire che le parti di un sistema sono altrettanti sistemi nel sistema universale delle cose. E ciò avviene appunto perchè sono parti di questo sistema, cioè a dire parti di un solo e medesimo principio, di un solo e medesimo pensiero che in esse vive, si muove e si attua. Onde ogni momento del sistema è un sistema qual esso può e deve essere in quel punto, o in quella sfera cui appartiene. Il sistema solare non è un sistema che in questo sistema, e siccome essere ed essere sistematicamente sono una sola e medesima cosa, il sistema solare non può esser quel che è che in quanto sistema in questo sistema. E lo stesso avviene nel cristallo, nella pianta, nell'animale, in una parola, in tutti gli esseri, perchè questa è la loro legge, la loro natura e la loro realtà. Ora un degli elementi essenziali, e de' più essenziali dell'essere sistematico dell'universo è la negazione, il conflitto, la contradizione. Nulla, dice Hegel, nè in cielo nè in terra sfugge alla contradizione. Onde può dirsi della contradizione ch'essa è la forza assoluta che muove l'universo e senza di cui l'universo non sarebbe nè nel tutto nè nelle singole parti, e nelle più piccole come nelle più grandi, nelle semplici ed elementari come nelle più complesse e profonde. La molecola più sottile al pari della massa planetaria non è e non si muove che contradicendosi. Le attrazioni planetarie sono una serie di contradizioni. L'elettricità, il magnetismo, la pianta, l'animale considerati sia in loro stessi, sia nelle loro relazioni sono un aggre-

gato, un cumulo di contradizioni, e la contradizione prende un essere nella culla e lo accompagna infino alla tomba. Perocchè lo sviluppo è una trama di contradizioni, e dire che un essere si sviluppa torna a dire ch'egli pone, dispiega, ed attua la sua realtà, le differenze cioè che costituiscono il contenuto sostanziale della sua natura. E quanto più alta è la natura di un ente, e tanto più è contradittoria, tanto più molteplici e profondi sono in lui le differenze, i conflitti, e le contradizioni. Anzi il grado e l'intensità della contradizione segna il grado e la gerarchia delle cose. Perchè se la natura organica la vince in perfezione sulla inorganica ciò viene appunto dal che la prima rinchiude più differenze e più contradizioni della seconda. Quindi se l'uomo è, come dicesi, il re della creazione, o il microcosmo non lo è perchè in lui non vi sono o non vi debbono essere contradizioni, ma al contrario perchè di tutti gli enti è il più contradittorio, quello che in se riepiloga e concentra le contradizioni dell'universo. E se si guarda al corso della storia, si vedrà che ciò che anima e muove la storia è la contradizione, e che lo spirito vivente della storia non s'incontra ove regnan l'ozio, la mollezza, i facili e volgari godimenti, ma ove ferve l'operosità e la lotta; e che eroe non è colui che imbelle e codardo rifugge dalla pugna, ma che impavido si getta nella mischia cercando e trovando in essa l'attuazione de' più alti scopi della sua natura, e per ciò stesso i più alti godimenti. Quindi quei punti luminosi e culminanti della storia che possono chiamarsi i punti eroici e tragici della umanità si mostrano e solo posson mostrarsi colà ove più intensa e più profonda è la contradizione. E spingendoci più innanzi vedremmo che Dio, l'Assoluto non è l'Assoluto che in quanto è l'assoluta unità delle contradizioni. Onde il pensiero assoluto è il pensiero che contiene, genera ed è tutte le contradizioni. Il che trovasi anche figurato nella nostra religione ove Iddio è trino e uno, e non è uno che in quanto è trino.

Se tale è la contradizione, se la contradizione cioè penetra sì addentro nella natura e nell'ordinamento sistematico delle cose che, togliendola, l'universo si discioglierebbe e a dir così cadrebbe nel nulla, ne siegue che la conciliazione, l'unità, il sistema non è fuori della contradizione ma nella contradizione, e che un ente non è nella unità della sua natura, o ciò che torna lo stesso, nella sua esistenza reale e concreta che contradicendosi. Il centro dei moti planetari non è centro fuori di questi moti, ma in questi moti e nella loro differenza, e in quanto gli genera, ed in essi come centro si attua; il che è vero in qualunque modo ci rappresentiamo il centro, sia come massa o come un rapporto di masse sia anche come un mero punto. Il triangolo non è uno fuori delle sue differenze, le linee e gli angoli, ma in queste linee ed in questi angoli. E lo stesso si verifica in un'altra qualsiasi sfera della esistenza. Che si consideri, per esempio, l'animale nel suo intero, o nelle sue parti, e vi si discoprirà la stessa legge, la stessa necessità. Perocchè se considero l'unità del sangue, essa è l'unità del sangue venoso e dell'arterioso, o quella dei muscoli, essa è l'unità de'muscoli estensori e flessori e di altre differenze; e così delle altre parti. Se poi considero l'unità della vita, la vita vera e reale, essa non è l'unità che nelle differenze dei singoli organi e funzioni ed in essi differenziandosi. E seguendo lo sviluppo ed i gradi della vita vedo che più la vita si differenzia e più profonda e perfetta è la sua unità; in che sta appunto la perfezione dell'organismo umano. E nella lotta eroica delle nazioni ciò che dicesi fatto, risultato è la conciliazione delle contradizioni, contradizioni che lo spirito del mondo genera, e che esso stesso concilia generando un più alto spirito, il nuovo spirito delle nazioni.

Ora di fronte a questa conciliazione, la conciliazione ne'e de'contrarii, che è la sola vera conciliazione, ve ne ha un'altra che sta a questa come l'ombra alla realtà, cioè una conciliazione indeter-

minata, artificiale e vuota, una conciliazione che non concilia nulla, e che anzi, per quanto è in essa, spezza e annienta ciò che si lusinga di conciliare, e che, avendo chiamata l'altra conciliazione de' forti, potremo chiamare conciliazione de' fiacchi. I conciliatori secondo questa conciliazione non veggono ne'conflitti che un accidente o un male, e quindi per costoro l'ideale della umanità è riposto nella cessazione de'conflitti, e l'arte di chi siede al governo de'popoli nel realizzare o preparare questo stato di beatitudine sulla terra. Vi ha la guerra. E che!, non siam noi tutti fratelli? E le nazioni non son tutte fatte di carne e d'ossa? Non hanno tutti gli stessi interessi, gli stessi bisogni, gli stessi scopi? Non son tutte, in una parola, membri della stessa umanità? Dunque la guerra *anathema sit*, come cosa empia e malefica, e s'inalberi la bandiera della pace perpetua. E si cita il *pax vobis* dell'Evangelo, dimenticando il Dio degli eserciti, e il *non venuto a portar la pace, ma la guerra anche fra padre e figli, fra fratelli e sorelle*, dello stesso Evangelo. Ovvero vi sono disuguaglianze nella società? Si recita da un dipresso la stessa litania, e si propina il farmaco della uguaglianza universale. Ovvero vi ha disuguaglianza fra le nazioni, vale a dire, vi ha come in ogni cosa di quaggiù, e abbiam veduto anche di lassù, il grande e il piccolo, il forte e il debole? Si fa intervenire un principio di meccanica: si piglia una bilancia, si pesano le nazioni, si dividono in due parti uguali, e se ne pone una in un guscio, e l'altra nell'altro, ottenendo così quel perfetto equilibrio e quella immobilità perfetta, che impedisce alla bilancia di traboccare, voglio dire, ai forti d'ingoiare i deboli.

La formola cavouriana è colata nello stesso conio, è dettata dallo stesso pensiero, e mira allo stesso scopo. Vi sono conflitti fra la Chiesa e lo Stato? Questi conflitti turbano l'armonia e la pace della società; dunque sono un male che la sapienza politica deve estirpare. E come estirparlo? Come si estirpano altri mali, la guerra, la

disuguaglianza ed altre cose simili. La sola differenza che vi ha tra essi si è che non sono tutti curati colla stessa medicina. Ma il medico ed il processo curativo sono i medesimi. Perchè a quella guisa che a due nazioni che stanno per piombarsi addosso si amministra un ugual dose di calmanti, o agli uomini che malcontenti della loro disuguaglianza stanno per acciuffarsi si amministra un ugual dose di uguaglianza, o nella bilancia che stà per traboccare si pone secondo il caso a destra o a sinistra un peso od un puntello perchè si tenga in equilibrio, nella stessa guisa alla Chiesa ed allo Stato che si guardano in cagnesco si fa tracannar una ugual dose di libertà. E che ragione Chiesa e Stato avrete voi di querelarvi quando io avrò esattamente diviso tra voi ciò che l'uomo ha di più caro, la libertà?

O libertà, esclamava quella eroica donna della Rivoluzione francese, quanti delitti si commettono in tuo nome! O libertà, potremmo qui esclamare anche noi, quante illusioni e quante fandonie si spacciano in tuo nome! Per me quando rifletto intorno a siffatte conciliazioni mi sembra non poter meglio rendermene ragione che rassomigliandole ad una specie di stregoneria. Perchè se andassi gridando per le vie che son fornito di un potere misterioso mediante il quale ad un mio cenno l'astro luminoso del giorno si arresta o si copre di tenebre, o che, Medea novella, posseggo filtri ed incantesimi che ridestano gli ardori giovenili nelle vecchie membra e rendono la giovinezza e la vita ai vecchi Esoni, le turbe ascoltandomi griderebbero a loro volta, costui è certo uno stregone. Ora a me pare che fra quelli e questo, fra quei conciliatori cioè e lo stregone non vi sia differenza, o se ve ne ha, essa stà solo in questo che la loro arte si esercita in due campi diversi, l'una nel campo della magìa grossolana e plateale, e l'altra in quello dell'alta magìa. Ma l'una non è meno dell'altra la magìa, anzi l'alta magìa per ciò ch'è più sottile, più recondita più scientifica, è più

fatta per affascinare ed accalappiare gl' inesperti e la moltitudine, e quindi più dannosa. Perocchè se io iniziato ne' misteri della prima specie di magìa incontrando un cadente Esone gli dicessi, vuoi tu ridiventar giovane e bello? fatti mettere in pezzi e bollire in questo calderone, v'è da credere che l'Esone per quanto semplicione e credulo che fosse si lascerebbe difficilmente pigliare all'amo. Che se poi, in lui vincendola sulla incredulità il desiderio di riacquistar gioventù e bellezza, si sottoponesse al misterioso esperimento il male che ne verrebbe sarebbe di poco conto, poichè ciò che andrebbe a bollir nel calderone sarebbe in fin dei conti l'individuo.

Ma la cosa divien più seria nella sfera dell' alta magìa. Perocchè qui non si tratta dell'individuo ma della società, e de' suoi più alti fini ed interessi. Quindi se io vo acclamando e promettendo la pace perpetua, e l'equilibrio, e l' uguaglianza, e l'abolizione della forza e che so io, io prometterò esattamente quello che prometteva al misero Esone, vale a dire ciò che ripugna alla necessità ed alla natura delle cose. Onde anche il risultato sarà lo stesso; la società cioè andrà al pari di Esone a bollire e a cuocere nel paiuolo. Che tal nazione, per esempio, pigli seriamente a norma della sua politica la pace perpetua, essa avrà certo la pace, ma la pace della fiacchezza, dello snervamento, della servitù e della morte. Il che non è meno vero della libertà, della libertà indeterminata e vuota, che è la libertà di cui qui si tratta e che è appunto la libertà della formola cavouriana.

Ma qui sento rinnovarsi quella obbiezione e quel rimprovero che mi sono già stati fatti intorno alla formola in generale, che io cioè ho gli occhi chiusi anche intorno a questo punto, che la libertà qual' è intesa in questa formola non è una libertà artificiale e vuota, ma una libertà conforme alla natura delle cose. E difatti non havvi nell'uomo il di fuori ed il di dentro, o come altri dice

il temporale e lo spirituale, o il finito e l'infinito? Ebbene, cosa fa questa formola? Essa dice, voi Chiesa pigliatevi l'infinito, e fate nell'infinito e dell'infinito quel che vi pare e piace. E voi Stato pigliatevi il finito ed anche voi fate nel finito e del finito come meglio l'intendete. E soltanto in questa guisa si potrà aver la libertà e la pace, e sarà dato infine alle nazioni raggiungere quella mèta appresso alla quale hanno tanto e invano sospirato i padri nostri.

Sì, si avrà la libertà e la pace, ma la libertà e la pace della tomba. Cosa avverrebbe se, perchè vi sono conflitti fra l'anima e il corpo, qualcuno, non so chi, uomo o Iddio, venisse fuori con una formola dello stesso stampo della cavouriana, e pronunziasse la libertà dell'anima e del corpo; « anima libera in corpo libero? » Quando anche si aggiungesse che l'anima sarebbe libera nello spirituale, ed il corpo nel temporale il risultato sarebbe lo stesso, vale a dire, l'anima ed il corpo se ne andrebbero nell'altro mondo, ed insieme con essi la libertà. Ovvero, se si dicesse alla famiglia: padre, madre, figli voi siete tutti liberi, anche qui la famiglia se ne andrebbe in aria. E non vi andrebbe meno se si aggiungesse, voi siete tutti liberi, ma ciascuno entro la sua sfera, e non cacciandone fuori il piede. Perchè altra è la necessità che fa e lega i membri della famiglia, e quindi altra la realtà e l'unità della famiglia. È come nel carro di cui si è parlato. Non è vero che i due corsieri si muovono armonicamente perchè l'uno è a destra e l'altro a sinistra, ma perchè sono uniti ad un solo e medesimo carro, e a così dire ad un solo e medesimo pensiero, ed è questo pensiero che genera e determina i loro moti diversi, e che generandoli e determinandoli fa sì ch'essi ed il carro si muovano di un sol moto e vadano allo stesso fine. Quindi non si fa fare un passo innanzi alla formola in discorso, non la si rende più sostanziale e più razionale aggiungendovi che la Chiesa sarà libera nello spirituale, e lo Stato nel temporale, perchè essa rimane vuota come prima, e rimane

vuota come prima perchè, come l'ho già fatto notare, non determina nulla e lascia anzitutto nel buio i punti essenziali e culminanti del problema, quelli senza i quali si va a sinistra mentre si crede andare a destra, e si casca giù precipitando in non so qual mala bolgia mentre si crede spaziar nell'aer puro con Beatrice.

Ed in fatti, voi mi dite, libera Chiesa in libero Stato, ed aggiungete, Chiesa libera nello spirituale, e Stato libero nel temporale. Ma primieramente in che sta la libertà? Ed in secondo luogo, in che sta la libertà della Chiesa, e in che quella dello Stato? E cosa è lo spirituale, e cosa il temporale? Ecco questioni cui non risponde affatto la formola cavouriana, le quali presuppone come determinate e sciolte, mentre appunto essa dovrebbe determinarle e scioglierle. Ma ciò non basta. Oltre questi punti ve ne ha un altro, ed il più importante, quello che contiene il nodo del problema, quello cioè che riguarda l'unione di questi due mondi, della Chiesa e dello Stato. Perocchè, come l'abbiam già dimostrato, e come lo vedremo anche più chiaramente in quel che siegue, essi non possono separarsi, anzi sono strettamente uniti, e più strettamente di quello si crede e si vorrebbe. Ora chi li unisce? E come sono uniti? Ed in questa unione chi sta a destra, e chi a sinistra? Chi tiene il primo e chi il secondo posto? Anche intorno a questi punti la formola rimane muta, o se dice qualcosa dice il contrario di quello che dovrebbe dire.

III.

Esaminiamo adunque questi punti, ed esaminiamoli, mi sia lecito ripeterlo, allontanando, per quanto è in noi, dalla nostra mente ogni opinione preconcetta, ogni passione, ogni interesse ed ogni fine locale e passeggiero, fossero pur anche interessi e fini nazionali, e non miriamo che al vero, alla idea, cioè, della Chiesa e dello Stato e della libertà. Perocchè è questa idea che deve esserci di guida e lume, quantunque in una investigazione in qualche modo popolare ed exoterica come la presente essa debba rimaner nell'ombra, e non possa mostrarsi che velata e in una forma frammentizia e più negativa che positiva, piuttosto cioè come stromento di critica che come principio diretto e sistematico della libertà e dello spirito. Dico libertà e spirito. Difatti il regno della libertà è il regno dello spirito, e l'idea della libertà è l'idea stessa dello spirito. Spirito e libertà sono cose indivisibili, anzi la stessa cosa, in guisa che togliendo l'uno si toglie l'altro. Io non sono libero che in quanto sono un ente spirituale, e non sono un ente spirituale che in quanto attuo la libertà, ed in essa respiro e vivo. Non havvi libertà nella natura, e l'animale stesso non si muove, non sente e non è fornito di una certa libertà che nella misura in cui si divide dalla natura e penetra nella regione dello spirito, a quella guisa che la pianta penetra in quella dell'animale, per ragioni e necessità che non è qui il luogo di esporre. Quindi la libertà e lo spirito si muovono non solo su una linea parallela, ma l'uno nell'altro, essi sorgono insieme, insieme si svolgono e raggiungono insieme gli stessi fini.

Ora considerando questa vita libera dello spirito, o ciò che torna lo stesso, questa libertà spirituale, e considerandola non in un

modo astratto e indeterminato, bensì, come si deve scientificamente considerare, nella sua natura determinata e concreta, due punti appariscon chiari: primieramente ch'essa è un sistema, e che non è nè può essere che come sistema; ed inoltre, che questo sistema non è anch'esso un sistema vivente, una *energia*, che in quanto vi sono in lui, come nella natura, lotta, antagonismi, contradizioni. Questi sono i due punti su'quali dovrebbesi tener sempre fisso lo sguardo in ogni indagine scientifica, ma più in quella intorno allo spirito che in ogni altra. Eppure si dimenticano più in questa che nelle altre. Infatti allorchè si tratta della natura vi si ammette un certo ordinamento, come anche vi si riconosce una certa necessità ne'conflitti, perchè vi si parla di *Cosmos*, di unità della natura, del sistema solare, del sistema animale ecc., come altresì delle opposizioni della polarità, dell'attrazione e della ripulsione, della forza centrifuga e centripeta, della luce e dell'ombra, e di altre simili cose. Ma quando si viene allo spirito ed alla libertà, la scena ed il processo cambiano. Qui non si avrebbe più un sistema, ma un tutto accidentale e in qualche modo raccogliticcio, un essere capriccioso e difforme, un mostro a mille teste di cui si può dire *tot capita tot sententiae*. E questa si chiama libertà, libertà del pensiero e del volere. Onde se taluno dicesse la luce, l'animale, il sistema solare ecc. l'intendo a mio talento e li colloco come e dove più mi aggrada, ovvero l'alto e il basso, la luce e le tenebre, la notte e il giorno, il caldo ed il freddo, e via discorrendo, non mi vanno a sangue, e quindi tolgo l'uno o l'altro di questi contrarii o tutti e due, qui non si direbbe che si ha dinanzi un fattucchiere ma un demente. Eppure quel ch'è demenza nella sfera della natura, diviene sapienza in quella dello spirito, e lo diviene per quelli che si stimano ragionevoli e fra i più ragionevoli. Perocchè per costoro lo spirito e la libertà non stanno nella legge, nella necessità, in quella unità profonda della ragione che fa, lega

e muove tutte le parti dell'universo, ma nel fare o non fare, e anzitutto nel fare come pare e piace, vale a dire nel disfare, poichè fuori della unità sistematica tutto può farsi, il che torna a dire che tutto può disfarsi. Onde, se a me piglia la voglia di disfare la proprietà e la famiglia distaccandole dal tutto e da quella funzione speciale e necessaria che adempiono nel tutto, mi sarà facile trovare argomenti per dimostrare ch'esse sono funeste e dannose, e che l'uomo sarebbe più felice e più libero sbarazzandosene. E sottoponendo la religione allo stesso processo, giungerei allo stesso risultato. Perchè non mi sarebbe più malagevole dimostrare che tutte le religioni sono un cumulo di astuzie, di menzogne e di errori, che da esse l'umanità è tenuta in uno stato di servaggio, e quindi che la ragione e la libertà si uniscono per condannarle e farne di tutte un fascio. Il che semplificherebbe di molto la formola cavouriana, la quale non suonerebbe più *libera Chiesa in libero Stato*, ma solo *libero Stato*, appunto perchè la Chiesa se ne sarebbe rivolata nelle stelle. E diciamocela all'orecchio, io ho i miei sospetti per credere che nell'opinione di certuni questo sia il vero senso, il senso recondito della famosa formola. Che lo Stato però non vada superbo della sua vittoria, perchè dopo aver abbattuto la Chiesa io non mi sentirei men forte per abbattere lo Stato, e di abbatterlo colle stesse armi. Se nella storia delle religioni s'incontrano astuzie, menzogne ed errori non se ne incontrano già meno, anzi forse più in quella de' governi politici; e se la religione è un giogo per la umanità, i governi politici lo sono altrettanto. Onde, perchè l'uomo possa attuare l'ideale della libertà, lo Stato dovrà seguir le sorti della sua rivale. Solo invece di volarsene verso l'alto dovrà strapiombar nel basso. E armato di questa dialettica scapigliata ed egoistica io potrò continuare a menar colpi a destra e a manca e far cadere l'una dopo l'altra, la giustizia, l'arte, la scienza, in una parola l'edificio intero dello spirito, e non lasciare in

piedi che me stesso, il mio io, o per dir meglio l'io vuoto e bestiale, e quindi non l'io dello spirito e veramente libero, ma l'io nella solitudine del suo orgoglio, della sua impotenza, e del suo nulla.

Ma la cosa non andrebbe altrimenti se lasciando sussistere le varie parti del sistema, le sconvolgessi e ponessi a sinistra quella che deve stare a destra o nel basso quella che deve star nell'alto, o se attribuissi all'una la natura e la funzione dell'altra. Perocchè è agevole vedere che questo scompiglio del sistema trarrebbe seco il suo annientamento. E così a quella guisa che si disorganerebbe il sistema animale, se si ponesse il cuore al posto del cervello, e si attribuissero al primo le funzioni del secondo, alla guisa stessa si disorganerebbe il sistema dello spirito se si trasportassero l'individuo, o la famiglia, i loro interessi, le loro norme, i loro diritti e doveri, in una parola la loro natura nella sfera dello Stato, e si facesse di quella il principio speciale, la ragione direttiva e determinante di questo. Da ultimo ed anzitutto si avrebbe lo stesso risultato, cioè lo stesso scomponimento dello spirito, se se ne spezzasse l'unità. Ma l'unità, la reale unità di un'ente, può spezzarsi in varie guise, e primieramente sopprimendovi i conflitti. Sopprimere i conflitti vuol dire non solo sopprimere i termini che sono in conflitto, ma sopprimere il loro rapporto, la loro unione nella contradizione, se è vero, come l'abbiam veduto, che due termini non possono unirsi e conciliarsi che differenziandosi. E se ciò avviene nella natura, avviene ancor più nello spirito.

Ed è invero singolare che si parli di spirito e di libertà; e si assegni loro come scopo finale, come ideale l'abolizione della lotta. Ma la libertà fuori della lotta è il polmone fuori dell'aria, è la materia fuori della gravità. La libertà fuori della lotta è appunto la libertà indeterminata, la libertà fuori del sistema, della verità e, a così dire, di se stessa. Non è neppure la libertà dell'uomo della

natura vero o imaginario che sia, perchè l'uomo della natura se vuole affermare la sua libertà deve lottare colla natura, e lottare con questa lottando con se stesso ed entro se stesso. Il fatto si è che il campo vero e assoluto della lotta non è la natura ma lo spirito, ed per ciò appunto lo spirito è il campo della libertà. La forma, i gradi e l'intensità della lotta possono anzi debbono variare, precisamente perchè lo spirito essendo un sistema, vi sono in esso vari momenti, varie sfere che determinano questa differenza, nella stessa guisa che nella natura la forma e l'intensità de' conflitti cambiano secondo le sfere diverse della natura. Ma come il conflitto è ovunque nella natura, così ovunque è pure nello spirito, con questa differenza che nello spirito i conflitti sono più intensi e più profondi. L'uomo non è il microcosmo in quanto animale, ma in quanto spirito; vale a dire, egli non è il microcosmo che in quanto riepiloga e riproduce in sè le contradizioni della natura, e che lottando giusta la sua propria essenza, la sua idea speciale, combinando, in altra parola, le contradizioni della natura colle sue speciali contradizioni, si svincola dalla natura e realizza il regno dello spirito e della libertà. L'uomo, dicesi, è nato nel dolore. Il che è vero. Ma nascere nel dolore non è una degradazione, un male, anzi un bene e un privilegio, il privilegio della libertà, perchè si è più liberi nel dolore che nel piacere, ed il piacere stesso non è vero piacere, piacere razionale e compiuto, che in quanto è figlio del dolore. Il primo vagito del fanciullo che esce dal sen della madre, che si distacca cioè dalla natura, è un grido, un grido di dolore, e per ciò stesso il primo vagito, la prima affermazione della sua libertà. Il fanciullo grida e piange perchè sente già sorgere in sè quelle lotte ch'egli dovrà combattere, e nelle quali si dispiegherà e si attuerà la sua libertà. E questo grido è come l'eco di quell'altro e più alto grido, il grido ed il giubilo della vittoria e del trionfo. Perocchè se la libertà è più

nel dolore che nel piacere, e non è nel piacere che in quanto questo è in qualche modo generato dal dolore, la pace ed i godimenti della pace non saranno la pace ed i godimenti dell'uomo libero che in quanto sono il frutto del sudore, delle fatiche e della lotta. La qual cosa se è vera dell'individuo lo è ancor più delle nazioni. Onde le nazioni veramente libere sono le nazioni battagliere, le nazioni che sudano, si affaticano e consumano combattendo, e combattendo nelle varie sfere dello spirito, ma anzitutto sul campo di battaglia non meno che nelle alte sfere dell'arte, della religione e della filosofia. Dissi si consumano, perchè la grandezza delle nazioni non si misura alla stregua della loro durata. Al contrario le grandi nazioni non son quelle che durano, bensì quelle che passano, appunto per ciò che in esse arde quello spirito, quel fuoco di libertà che le logora e le consuma. E consumandosi esse si consumano non per se stesse ma per altri, per il bene cioè e la libertà dell'uman genere, nel che sta il vero amore. Ed è questo che le fa vivere immortali non solo nella memoria, ma nello spirito de' posteri. Onde si può dir di esse che rinascono a nuova vita morendo. E che in queste lotte mondiali le nazioni siano vincitrici o vinte, esse non hanno meno ben meritato della libertà e della umanità, poichè anche cadendo l'uomo libero si distingue dal servo e codardo. Anzi, guardando più addentro nella cosa, si vedrà che il vincitore non potè trionfare che combattendo il vinto, e che la sua vittoria non è una vittoria eroica che in quanto il vinto appartiene alla stessa stirpe, alle stirpe degli eroi. E si aggiunga che sopratutto in questi scontri eroici si verifica il *Græcia victa tulit Latio leges,* che i varii spiriti, cioè, delle nazioni si uniscono e si compenetrano, e che da questa compenetrazione si sprigiona la nuova fiamma, il nuovo e più alto spirito di libertà. Onde, lo ripeto, le nazioni veramente libere e maestre di libertà sono le nazioni battagliere, le quali per ciò hanno non

solo il diritto, ma la forza di comandare e di governare le altre. Perocchè qui il diritto e la forza sono inseparabili, e sono inseparabili perchè in queste nazioni vive il principio di ambedue, lo spirito vivente della storia, quello che fa e disfà le nazioni e che facendole come disfacendole rinnova e allarga il campo della libertà. Quindi la forza non è qui la mera violenza, la forza indisciplinata e bestiale, come taluni se la rappresentano, ma la forza disciplinata, la forza trasformata e spiritualizzata dal lungo e profondo lavorìo dello spirito, una forza che non solo è stromento di libertà, ma che inalzandosi anch'essa al di sopra della natura, si è fatta libera. Ed è in questo senso che la forza fà la libertà e l'indipendenza delle nazioni. E qui anche meglio si scorge, per dirla di passaggio, quanto falso, dannoso, antirazionale ed antistorico sia quel concetto di equilibrio che si vorrebbe imporre alle nazioni. Siffatto equilibrio è come la libertà indeterminata un'astrazione, e a così dire un nulla, ma se potesse attuarsi sarebbe quanto havvi di più ripugnante allo spirito ed alla libertà. Equilibrare le nazioni vuol nè più nè meno dire immobilizzare ed imprigionare lo spirito delle nazioni entro abitudini, istituzioni e forme morte ove appunto la libertà si pietrifica e si estingue.

Ora se lo spirito e l'unità dello spirito è, come quella della natura, e più di quella della natura, nella contradizione, chiaro si vede come sopprimendo la contradizione si sopprimono i varii rapporti delle sue parti, cioè a dire, la sua unità. E difatti quella lotta, che ho delineato a grandi tratti e toccando solo certi punti dello spirito, si rinviene, come l'ho già notato, sotto varie forme in ogni suo punto, ed in ogni suo punto essa è quell'elemento mediante il quale si svolge l'unità e l'energia dello spirito. Perchè se, per via di esempio, nel lavoro, qualunque ne sia il campo e la forma, tolgo la lotta, l'unità del lavoro, il prodotto, svanirà e con esso il

lavoro stesso e quella libertà che si realizza nel lavoro. Ovvero, se nella sfera giuridica cancello la lotta del precetto e della disobbedienza o violazione del precetto, non solo il precetto e la disobbedienza, ma la pena, la legge cioè e la sfera giuridica intera spariranno, e quella libertà che la giustizia promuove ed assicura perirà nello stesso naufragio. E lo stesso avverrebbe di ogni altra qualsiasi sfera o attività dello spirito.

IV.

Se la cosa sta così, se cioè la libertà vive nella lotta, ne siegue che la forza è la compagna indivisibile della libertà. Il che si può già desumere da quanto precede. È chiaro difatti che non si può combattere senza la forza. I fiacchi non combattono, i forti solo combattono. Quindi solo i forti sono i veri atleti della libertà. Se i forti vincono, la ragione si è che debbono vincere, e debbono vincere appunto perchè son forti. Forza, diritto e libertà son cose inseparabili, anzi una sola cosa. Ma in questi tempi di analisi sottile si assottigliano e si sminuzzano tanto gli esseri che se questi non fossero tenuti uniti da quell'aurea o ferrea e benefica catena che fa l'unità stessa dell'universo, si risolverebbero in nulla, e la libertà la prima. Se si dicesse a taluno che Epicuro è il suo Dio, son certo che se ne sentirebbe offeso. Eppure giammai forse si fu così invaghiti di Epicuro quanto ai nostri giorni. Epicuro è il Dio delle generazioni presenti, e non solo il Dio del ventre, ma altresì dell'intelletto. I tempi nostri hanno la smania degli atomi, degli infinitamente piccoli, e dirò così, di polverizzare gli esseri, ed intorno a questa polvere sudano e s'affaticano per sciogliere l'enigma dell'universo. Tutto si polverizza, lo spirito e la libertà, non meno della pianta, dell'animale e della natura in genere. Cosa fa il fisiologo? Vi piglia l'animale, e armato del coltello e del microscopio ve lo taglia e ritaglia finchè l'abbia ridotto a quell'atomo organico ch'egli chiama cellula. Ed afferrando la cellula ve la getta ai piedi e vi dice; ecco l'animale, come Diogene vi gettava il gallo spennacchiato dicendo: ecco l'uomo di Platone. Se non che il gallo si avvicina più all'uomo che non la cellula o un'agglomerazione qualunque di cellule all'animale. Perocchè nel gallo havvi l'animale vero, l'animale nella sua reale unità, mentre colla cellula o

non so quale accozzamento di cellule non si potrà mai costruire l'animale. Che se dal fisiologo si va al chimico s'incontrerà lo stesso processo e lo stesso risultato. Qui l'infinitamente piccolo non è la molecola organica, ma la molecola non so se debba chiamarsi meccanica o chimica, perchè i chimici non ce lo dicono, ma in ogni modo è la molecola. Voglio dire che per il chimico la materia, anzi la natura intera si risolve in atomi. La forma determinata, la natura specifica, e anzitutto l'ordinamento, l'unità sistematica della natura è anche per lui una mera agglomerazione di atomi. Ora questo è più o meno l'epicureismo. E lo stesso epicureismo s'incontra nel campo dello spirito. Qui l'infinitamente piccolo, l'atomo è l'io, non il vero io, l'io veramente libero, ma quell'io astratto e selvaggio di cui si è già fatto parola, l'io nella impotenza e servitù della sua solitudine. E qui appunto avviene l'analisi, lo spezzamento cioè dell'unità della forza, del dritto e della libertà. Ed infatti rinchiudendomi nell'infinitamente piccolo del mio io, io mi distacco violentemente dal dritto e dalla legge e dalla forza ch'è nella legge, e per ciò stesso dalla libertà. E per nascondere il vacuo in cui son caduto e fare illusione a me stesso e agli altri, vo recitando la solita tiritera, che il mio io è sacro ed inviolabile, che la sua libertà sta in questa inviolabilità, che la forza è quanto havvi di più opposto al diritto ed alla libertà, ed altre cose simili. E generalizzando queste astrazioni e questa rettorica, e trasportandole nelle varie sfere della vita sociale vo spezzando e separando dapertutto questi termini, e dico e insegno che il dritto e la forza della giustizia e nella giustizia son cose diverse, che lo Stato ha, è vero, certi diritti, ma che per farli valere non deve adoperare la forza, e che, essendo io inviolabile, egli non può impormi il sagrifizio della vita nè nel campo giuridico, nè sul campo di battaglia; e se si ammettono le lotte, si aggiunge che le lotte della libertà sono le gare pacifiche, le gare de'commerci, delle arti e della scienza.

Ma l'io che così parla è appunto l'io selvaggio, e che è fuori del dritto e della libertà, e quindi fuori anche di quella forza razionale ch'è la forza del dritto e della libertà, e che essendo fuori di questa forza razionale, si trova collocato nella sfera della violenza, di quella forza bestiale, cioè, cui vuole e crede così sottrarsi. E difatti, io sono, dicesi, inviolabile. Già non è vero che lo sia, almeno nel senso in cui qui lo si vuole intendere, perchè la mia inviolabilità è limitata, il che vuol dire violata in ogni istante e in mille guise. E se per non so quale sforzo violento di astrazione mi pongo nello stato di natura, la mia inviolabilità sarà più violentemente violata dalla natura che non lo è dalla società. Ma supponiamo che sia inviolabile. Come lo sono e posso esserlo? Perchè non basta dire e gridare, non mi toccate, io sono inviolabile, ma fa duopo affermare ed attuare la propria inviolabilità. Ora gli è chiaro che io posso affermarla ed attuarla solo nella legge e per la legge, vale a dire in quanto abdico e cancello in me l'io della natura, quell'io che non è propriamente parlando l'io, ma quel tenebroso despota, *der dunkele Despot*, come l'appella Rückert (1), quell'animalità che è in me e in me insorge per sopraffare il vero io, e mi colloco nella sfera propria della mia natura, nella sfera della legge e del viver sociale. La legge fa la mia forza, appunto perchè la legge contiene e genera la vera forza, la forza libera e spiritualizzata. La legge senza la forza è una legge impotente, un'astrazione, o per dir meglio non è la legge. Tu non ucciderai. Questo precetto non è una legge, un diritto che in quanto esso è un precetto sociale, in quanto cioè viene accompagnato dalla forza non solo di persuadere gli animi, ma di farsi rispettare e di punire. Che se si dice che è un precetto divino, esso supporrà ancor più la forza, perchè Dio che è la verità e il dritto assoluto è anche la

(1) Nella sua bellissima versione del *Dschelaleddin Rumi*.

forza assoluta, ed in questo senso è onnipotente. Ed i precetti divini non sono fatti per l'uomo astratto e che vive nelle nuvole, ma per l'uomo reale e socievole, per l'uomo che vive nel campo del dritto e della legge. Onde colui che disse *Dieu est toujours avec les gros bataillons*, non disse cosa tanto strana quanto può sembrare a prima vista. Anzi disse cosa vera, ed una delle più vere, se s'intende che i grossi battaglioni non sono cosa divina in quanto grossi battaglioni, ma in quanto costituiscono quella forza disciplinata dello spirito che tutela ed attua i diritti e la libertà delle nazioni. In questo senso i grossi battaglioni sono la forza della libertà, e senza di essi una nazione potrà ben esser potente e libera, ma solo nel regno delle ciance.

Nè più esatto è il rappresentarsi le gare de'commerci e della scienza come gare pacifiche. E che forse ne'commerci non interviene la forza? Togliete la forza che li protegge, e che è pronta a far sentire la mano della nazione a colui che vorrebbe intralciarli, e i commerci cadranno come ogni altra cosa. D'altronde è uno dei tanti errori il credere che i commerci sieno uno stromento di pace. Al contrario, appunto perchè ravvicinano ed uniscono, sono al pari di ogni altro interesse una causa di conflitti, non meno che di amistà fra le nazioni. E lo stesso dicasi della scienza. Le gare della scienza non sono gare pacifiche, ma pacifiche e guerresche ad un tempo, e più guerresche che pacifiche. Perocchè è la scienza anzitutto che muove lo spirito e la libertà del mondo, e quindi suscita i più intensi conflitti. Si parla di civiltà. Ma qual'è la civiltà antica o moderna che non sia guerriera? E cosa è la civiltà se non anzitutto la scienza? Ne siegue che le nazioni le più libere e le più colte sono anche le più guerriere.

Dico adunque che forza, diritto e libertà sono una sola e medesima cosa, e ciò nel senso non solo che il dritto e la libertà non possono affermarsi ed attuarsi senza la forza, ma che sono il prin-

cipio e il fine della forza. Onde a quella guisa che non è la natura il principio ed il fine dello spirito, ma è al contrario lo spirito il principio ed il fine della natura, alla stessa guisa non sono i grossi battaglioni che generano il dritto e la libertà, bensì il dritto e la libertà che generano i grossi battaglioni.

Ma la forza del dritto e della libertà è incompiuta, non è la forza veramente libera, se come avviene sovente e sventuratamente troppo sovente, si dimentica il compagno indivisibile del diritto, il dovere. Il diritto e il dovere sono due momenti di una sola e medesima idea. Essi non sono due termini legati soltanto da un certo rapporto estrinseco, ma sono l'uno nell'altro. Il dritto senza il dovere potrà chiamarsi diritto, ma non è il diritto. È il dritto astratto e virtuale non è il vero diritto. Il dovere è il momento negativo del dritto, e per ciò appunto il suo compagno indivisibile, come l'ombra è il momento negativo della luce, e quindi quanto havvi di più affine alla luce, o come il dolore è il momento negativo del piacere, e quindi quanto havvi di più strettamente unito al piacere. Ma la luce senza l'ombra è la luce pura, la luce astratta, e indeterminata, e che non si determina, non diviene colore, luce elettrica, cristallo che negandosi nell'ombra. Nè, come l'abbiam veduto, il piacere può attuarsi senza una certa fatica, un certo sforzo, un certo dispiacere. E lo stesso accade nel diritto. Quel ch'è la fatica al piacere, il dovere l'è al diritto astratto e indeterminato. Il dovere è quella necessità negativa dalla quale è spinto e rinfrancato il diritto, e mediante la quale si svolge e si attua l'idea del diritto. Anche qui l'io, l'io sensibile e animale, scinde il diritto e il dovere, come l'abbiam veduto scindere la forza, il diritto e la libertà, e come scinde gli esseri in generale. E a quella guisa che nella sfera della vita sensibile, rompendo l'unità della idea che si attua nel piacere e nel dolore, si piglia il piacere e respinge il dolore, così rompendo l'unità del diritto e

del dovere si piglia il diritto, perchè appunto più astratto, e perciò più facile e più piacevole, e si discarica della fatica e del peso del dovere. Io ho il diritto di suffragio. E questo diritto trovo ch'è piacevole averlo. Ma se non voto? Se per indifferenza o pigrizia io lo getto come uno scartafaccio nel sacco, continuando però sempre a vociferare che ho il diritto di votare, e che nessuno ha il diritto di togliermelo, cosa diverranno quel diritto e quella libertà che in esso son riposti? Questo diritto adunque non si attua che in quanto a lui si aggiunge il dovere di esercitarlo, e di vincere quegli ostacoli che ne impediscono l'esercizio. Ovvero è piacevole assidersi sulla cattedra o sul seggio curule di padre coscritto o di reggitore dello Stato, o di comandare eserciti. Ma cosa addivengono anche questi diritti se non insegno, non governo, non comando, se al dritto cioè non unisco il sentimento di dovere insegnare, governare, comandare, e di attuare in tal guisa l'idea dell'insegnamento, del governo, del comando nella realtà e verità della sua natura? E ciò non basta. Non basta, perchè il dritto e la libertà si compiano, disimpegnare il proprio ufficio, ma bisogna di più saperlo disimpegnare, bisogna in altra parola esser penetrati di questo anche più alto e più difficile dovere che per votare, insegnare, governare, comandare, esercitare un ufficio o diritto qualunque si deve aver presente il *quid valeant humeri quid ferre recusent*, in altra parola possedere quelle doti, quelle attitudini e quel sapere che dalla natura speciale di ciaschedun ufficio si richiede, altrimenti in una società potrà avervi abbondanza, anzi sovrabbondanza, pletora di votanti, d'insegnanti, di governanti e di generali, vale a dire, il simulacro ingannevole e letale della forza, del diritto e della libertà, senza che per ciò vi sia la vera forza, il vero diritto e la vera libertà. Quindi quella società è forte e libera ove ciascuno dall'alto al basso adempie seriamente ed alacramente al suo dovere, e si sente pago, forte e libero nell'adempierlo.

V.

Se non ci siamo male apposti in quanto precede, se è vero, cioè, che nei conflitti stanno la vita, la libertà e l'unità dello spirito, a tal segno che tolti i conflitti si toglie lo spirito, se di più la libertà e il diritto, quale l'abbiamo definito, vale a dire, strettamente congiunto al dovere, e la forza sono indivisibili, che dovremo pensasare della Chiesa e dello Stato e della loro libertà? La libertà, il dritto e la forza che in essi sono, come quelli altresì che da essi derivano saranno nel conflitto o nella separazione? E quando dico forza e libertà non intendo dire la libertà e la forza dell'uno o dell'altro, della Chiesa che se ne va a destra verso lo spirituale, e dello Stato che se ne va a sinistra verso il temporale, ma la loro mutua forza e libertà, le due forze e le due libertà che si sorreggono e si compenetrano appunto combattendosi. Cosa si direbbe di un governo costituzionale ove non vi fosse opposizione? In siffatto governo, è vero, la conciliazione sarebbe facile, anzi sarebbe bella e fatta. Ma sarebbe la conciliazione della servitù e della morte di quella libertà ch'è nella essenza stessa del governo costituzionale. Ora se la cosa è tanto vera e tanto seria quando si tratta del governo costituzionale, lo è ancor più quando si tratta di un più alto rapporto qual è quello della Religione e dello Stato. Onde se sopprimendo il conflitto nel governo costituzionale non rimarrà che lo scheletro, la caricatura della libertà e del dritto che da questa forma politica emanano, così sopprimendo i conflitti della Chiesa e dello Stato si chiuderà la fonte di quella più alta libertà e di quel più alto dritto che nasce dai loro rapporti.

La quistione è questa. È assurdo, l'abbiamo già veduto, e lo vedremo anche più chiaramente procedendo, voler separare la Chiesa e lo Stato, perchè nè possono nè debbono separarsi. Abolite la

religione, ed allora la separazione sarà compiuta. Ma se abolire la religione è altrettanto impossibile, anzi più impossibile di quello che separarla dallo Stato, l'unione della Chiesa e dello Stato n'è la conseguenza inevitabile. Abolite le religioni di Stato, ricorrete a non so quale estremo provvedimento legislativo per separare la Chiesa e lo Stato, essi si ravvicineranno, e si daranno la mano dietro le vostre spalle e al di sopra della vostra testa, se posso così esprimermi, e ciò perchè sono uniti da quella necessità, da quella idea sistematica che costituisce l'unità e la vita dello spirito, ed essendo congiunti in quella idea essi debbono più o meno congiungersi nella realtà. Il che significa che non può avervi società ove sotto forma e in gradi diversi questa unione non avvenga, e non avvenga tanto nella sfera propria della Chiesa e dello Stato quanto nell'individuo. Perocchè io individuo mosso ed accecato da non so quale illusione, qual passione o qual interesse potrò gridare contro la Chiesa e lo Stato, potrò spingermi infino a desiderarne non solo la separazione bensì l'abolizione, ma se ne'momenti di calma e di riflessione prenderò a considerare freddamente la cosa e me stesso, vedrò che non posso altrimenti separare la religione e lo Stato che spezzando in qualche modo l'unità del mio essere, perchè essi sono in me strettamente uniti, ed in questa unione nacqui, fui educato e son divenuto quel che sono. Onde quello spirito di libertà ch'è in me, siasi pure modificato ed allargato, io lo debbo a questa unione, a quella stessa guisa che debbo la mia esistenza alla unione dell'anima e del corpo.

Se adunque la Chiesa e lo Stato sono uniti dal laccio indissolubile e adamantino della idea, di quella idea che generandoli li differenzia e li unisce ad un tempo, ne siegue che il lóro conflitto è anche esso figlio di una necessità ineluttabile, e per ciò stesso è fonte di forza e di libertà.

VI.

Ma come avviene, si dimanderà, questo conflitto? E su qual legge, su qual necessità è fondato? E come da questa necessità possono scaturire la forza, il dritto e la libertà? Ed in questo conflitto la Chiesa e lo Stato s'incontrano come due sfere, due potenze uguali, ovvero come due potenze disuguali? E se disuguali chi de' due tiene il più alto posto? Chi de' due determina e disciplina l'altro? Ecco le questioni più speciali e più determinate che dobbiamo ora esaminare, ed esaminandole, quei punti intorno ai quali abbiamo già discorso andranno anche essi vieppiù elucidandosi e determinandosi. Innanzi però di rispondere alle suddette questioni, stimo opportuno preparare la via e sgombrarla di certe difficoltà e di certi dubbi che potrebbero sorgere, e turbare il corso delle nostre ulteriori indagini, esaminandone un'altra a dir così collaterale, ma che non pertanto si rannoda alle precedenti.

Altra volta ed infino ai nostri giorni dire Chiesa e dire religione era dire la stessa cosa, in altra parola, non era venuto in mente ad alcuno di separare la Chiesa e la religione e di rappresentarsi la religione come una istituzione che possa esistere senza la Chiesa. Ma quell'analisi minuta e degl'infinitamente piccoli di cui si è non ha guari parlato va oggidì intromettendosi anche fra la religione e la Chiesa non so con quale scopo, forse per disfarsi della Chiesa prima, e della religione dopo, ma in ogni modo per dividerle e far sì che la religione possa essere senza la Chiesa. Gli analisti di questo fatto non niegano la religione, anzi ne sono caldi promotori, ma sostengono che la religione non abbisogna della Chiesa, che il sacerdozio non è un ministero, una funzione speciale, che l'insegnamento religioso può distribuirsi senza l'intervento del sacerdote, di un individuo, cioè, fornito di una educazione e di un

dritto speciale di distribuirli, che quindi quella organizzazione e quella disciplina che costituiscono la Chiesa non sono affatto essenziali alla religione, ma sono elementi accidentali ed avventizi, un esantema religioso che fa duopo recidere. E per avvalorare questa dottrina si aggiunge che in fondo la religione non è che la morale, che lo scopo vero ed essenziale della religione è di moralizzare, e quindi per insegnarla si richiede soltanto quel grado di cultura che se non tutti molti posseggono in una colta società. E risalendo all'origine del cristianesimo essi fanno osservare che Gesù Cristo fondò una religione, e non una Chiesa, e che i fondatori della Chiesa si sono allontanati dallo spirito del loro maestro. E da ultimo, che nell'Evangelo la parte essenziale, quella veramente utile e prattica è la morale, vale a dire, il decalogo, il discorso sulla montagna e le parabole, ma che la parte metafisica, transcendente e mistica bisogna metterla da banda, e l'umanità non ha che farne.

Coloro che professano siffatta dottrina, che, come si può vedere, è una specie di quaccherismo esteso alla religione in generale, sono mossi da un lato dal concetto che si formano della religione, ma dall'altro senza dubbio dallo stato presente del mondo. Ed invero cieco sarebbe colui che chiudesse gli occhi al fatto che le religioni positive, come si chiamano, vale a dire, le Chiese, sia la cattolica, sia pur anche in un certo senso la protestante non sono più in armonia coi nuovi bisogni dello spirito; ch'esse non hanno più sulla coscienza un'azione efficace, preponderante e tale che l'uomo ad esse si rivolga per rinvenirvi quel soddisfacimento, quel conforto e quella quiete di cui va in cerca in mezzo alle lotte ed alle disillusioni della vita; e che fra essi e la coscienza della umanità è sorto non solo un conflitto, ma una disproporzione a dir così infinita, disproporzione che in taluni genera l'indifferenza, la frivolità e lo scetticismo, in altri il disprezzo della religione, in tutti un

vuoto, una irrequietezza che nè i godimenti della vita, nè l'attività febbrile de'nostri tempi, nè i più strepitosi avvenimenti riescono a calmare. È un momento nella Storia che ci ripone in mente quello in cui nacque il cristianesimo. Ora non è da meravigliare che in qnesta condizione morbosa dal mondo molti siano i medici che accorrono e si affaticano intorno al malato. Ma, come avviene in casi simili, essi non s'intendono nè sulla qualità, nè sul grado della malattia, nè sulla medicina più idonea a curarla. Perchè secondo taluni la malattia è mortale, è la cancrena, e non v'ha rimedio, umano o divino che sia, che possa salvare questo membro della umanità. Quindi altro non rimane se non farne l'amputazione. E secondo costoro questo sarebbe anche il solo mezzo di salvare il resto. Altri non vedono la cosa nella stessa guisa. Riconoscono, è vero, che il caso è grave, ma non disperano. Che anzi si accordano in questo che gli si può prolungar la vita, e che si debbono usar tutti i mezzi per prolungargliela. Perchè, dicono essi, già ci sta, e ci è stato sempre, e poi recidere un organo sì grosso sarebbe una operazione tanto pericolosa da mettere in periglio l'organismo intero. Di più è un organo che come tutti gli organi, la parola stessa lo dice, ha il suo perchè. Il perchè del corpo sta nel fornire uno stromento all'anima. Il perchè della religione sta nel fornire un *istrumentum regni*, uno stromento di governo. Si deve adunque guarirlo ad ogni costo. E fin quì i medici della seconda categoria si danno la mano. Ma ove incominciano anch'essi a voltarsi le spalle è quando si viene alla scelta dello specifico che deve operare la difficile e tanto desiderata guarigione. Perocchè, come già lo sappiamo, chi propone il rimedio eroico di rompere ogni legame fra la Chiesa e lo Stato, chi quello di separarli sì, ma di riconciliarli allo stesso tempo nella libertà, e chi infine quello di abolir la Chiesa, e di ridurre la religione ad una specie di catechismo, di morale popolare che ognuno, anche il bec-

cajo ed il pescivendolo se tocca loro la buona sorte di ricevere una infarinatura di coltura potranno insegnare.

Questo ultimo metodo curativo, fa appena bisogno rammentarlo, dobbiamo ora esaminare. Ma non sarà inopportuno di far prima notare il ragionamento che a parer mio il malato potrebbe tenere a tutti questi dottori. Voi dottore A, potrebbe dire, dichiarate il mio male incurabile; voi dottore B dichiarate che lo specifico che può sanarmi è la libertà; e voi dottore C che se voglio sfuggire alle unghie della morte debbo mandare in aria tutte le Chiese e non mostrarmi più fra le nubi del dogma e della metafisica, ma qual umile pedagogo di morale. Ebbene io vi dico a voi tutti quanti siete: *medice cura te ipsum;* io non ne voglio sapere nè della vostra diagnosi nè delle vostre ricette. Voi non m'ispirate la menoma fiducia, i vostri rimedi non son fatti pel mio stomaco, e voi non avete il diritto di propormeli, e molto meno d'impormeli. Questo è quanto il malato potrebbe rispondere. E a me sembra che la sua risposta non sia poi tanto irragionevole quanto taluno potrebbe credere, anzi che sia quale deve essere, e guardandovi più addentro, che a siffatti rimedi si possa applicare il noto detto, che il rimedio è peggiore del male. Perchè se io nè scultore nè pittore impancassi da Fidia o da Raffaello, e volessi farla con essi da maestro intorno all'arte loro, Raffaello e Fidia avrebbero il diritto di mettermi cortesemente o scortesemente alla porta. Ovvero, se il mio mestiere essendo quello di fabbro o di calzolajo, mi pigliasse il ghiribizzo di atteggiarmi a filosofo, e di volare, non so su quali penne, nelle aeree regioni ove spaziano Platone ed Aristotile, questi potrebbero a buona ragione dirmi, di grazia, levati di quà, e va a batter l'incudine o a tirar lo spago. Ora a me sembra che cotesti dottori dimentichino anch'essi in questa cura il *nec sutor ultra crepidam.* Perchè, per esempio, a colui che vuol guarirlo colla libertà, il malato potrà dire: in no-

me di chi mi proponi tu questo rimedio? E chi ti da il diritto di propormelo? È forse la Chiesa? No certo, perchè in tal caso me lo proporrei io stesso, e non avrei affatto bisogno di te. O sarebbe forse lo Stato che quì ti manda? Ma lo Stato dovrebbe rammentarsi il *nemo dat quod non habet*. Egli mi propone di fatti un rimedio che non può darmi, e che non può darmi per la buona e semplice ragione che non ha il diritto di darmelo. E non avendo il diritto di darmelo, non mi dà quel che mi promette o crede darmi, e quel che mi dà, me lo impone e me lo fa tracannare mio malgrado, usando così quella forza che non è la forza del diritto, ma la violenza. Onde la libertà che mi fa ingojare non è la libertà, ed in ogni modo la mia libertà, quella che al mio stomaco si confàce e che potrebbe risanarmi, ma un non so che di sì amaro, di sì indigeribile e di sì irritante che se mi entrasse nella gola ne rimarrei strozzato. Non so cosa penserà il lettore di quest'argomentazione del nostro infermo. In ogni modo, egli converrà che l'infermo, se lo è nel corpo, non lo è poi tanto nella mente quanto si crederebbe. Ma siccome questo è quel medico che abbiamo già incontrato, e che incontreremo di nuovo a dir così ad ogni passo sulla nostra via, lasciamolo per ora meditare come meglio l'intenderà intorno ai fatti suoi, e rivolgiamoci a quell'altro medico di cui è nostro intento esaminare qui la dottrina.

VII.

La religione e la Chiesa sono cose distinte in siffatta guisa che l'una possa andare senza l'altra, che la religione possa sussistere senza la Chiesa? E la religione può essere ridotta al suo *minimum*, vale a dire circoscritta nella cerchia della morale e spogliata di ogni insegnamento dommatico e metafisico?

Quanto alla prima questione, se si considera dal lato storico, è agevole vedere che la distinzione della Chiesa e della religione ha contro di sè tutta la storia. Imperocchè giammai ed in nessun paese si rinverrà una religione che non sia una chiesa, e presso gli antichi popoli, non solo in Oriente, ma in Grecia e in Roma, per la stretta unione della Chiesa e dello Stato, la costituzione organica della religione, cioè la Chiesa, era in qualche modo la costituzione stessa dello Stato. Quanto poi all'argomento, che ne'suoi primordi la religione cristiana esistesse senza la Chiesa, e che Gesù Cristo abbia fondata la religione cristiana, e non la Chiesa, esso non ha verun peso. Primieramente non è storicamente esatto, perchè nell'insegnamento di Cristo chiari appariscono i primi lineamenti della Chiesa. E di fatti cosa sono gli apostoli e l'apostolato se non la Chiesa? E non leggiamo nel Vangelo che « chiamati tutti insieme i suoi dodici discepoli diede loro potere ed autorità sopra tutti i demoni e di guarir le malattie. E gli mandò a predicare il regno di Dio e a guarir gl'infermi »? E se a questo luogo si aggiunge l'altro famoso. « Tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa » non rimarrà alcun dubbio intorno alla intenzione del fondatore della nostra religione. Che se dal non aver egli fondata la Chiesa quale la troviamo costituita nei tempi susseguenti se ne vuol dedurre che non la fondò affatto e non intese fondarla, è come se si dicessè che Romolo non è il fondatore di

Roma perchè la Roma degli Scipioni o de'Cesari non è la Roma di Romolo, o che il germe non è il germe della pianta perchè la pianta sviluppata non è più il germe. Cristo fondò la Chiesa come potea fondarla, ponendone cioè le fondamenta, e lasciando al tempo ed ai suoi successori la cura d'inalzarvi sopra la Chiesa. E questa è la storia e la necessità di ogni istituzione, perchè è la necessità dello sviluppo di ogni istituzione, come di ogni essere in generale. Siffatto argomento adunque non ha il menomo valore, e non ha il menomo valore per la ragione appunto che la distinzione della religione e della Chiesa è una distinzione arbitraria e artificiale, e che in realtà non può avervi religione senza Chiesa, e l'abolizione della Chiesa equivarebbe all'abolizione della religione.

Cosa è la Chiesa? È la comunione de' fedeli uniti nella unità del principio religioso che in essi vive e si attua. E questa è anche la religione. Pensare una religione che sarebbe fuori dalla comunione de' fedeli o credenti, quale che sia d'altronde l'obbietto del loro culto, sia Budda, sia Giove, sia Gesù Cristo, è pensare una religione che sarebbe fuori della sua natura, che non sarebbe una religione. È vero che secondo il nuovo dogma che va oggidì predicandosi e di cui sembrano anzitutto menar vanto i nostri tempi, la religione non sarebbe che un affar di coscienza, un affare fra l'uomo e Iddio, e ove nessuno ha nulla a vedere, e che quindi in fatto di religione ciascuno può pensarla come meglio gli piace. Il che senza dubbio significa che se gli piace di non averne alcuna, o, se nato cristiano, di farsi adoratore di Budda, di Maometto o anche di un feticcio, egli è liberissimo di pensarla così. E per avvalorare sì singolare concetto della religione si aggiunge che altro non è la libertà di coscienza del protestantismo.

Ma questo non è la religione, e pretendere che sia la religione vale tanto questo abolirla. Questo dico non è la religione nè la vera libertà religiosa, bensì un concetto della religione e della li-

bertà religiosa nato da quel falso concetto della libertà ch'è l'abuso o, a dir meglio, la negazione della libertà. In altra parola noi incontriamo qui un altro portato di quell'io selvaggio e animale, il quale a quella guisa che si crede politicamente libero fuori della società, ed in questo stato si crea una libertà sua, un diritto suo, una inviolabilità sua, vale a dire, una libertà, un diritto ed una inviolabilità falsi ed illusorii, così creandosi una religione pel suo uso, pe'suoi scopi e per la sua convenienza individuali, ponendosi, cioè, fuori della religione si crede religiosamente libero. Ma la religione è una istituzione sociale, e quindi non è fatta per l'individuo bensì per la società, o s'è fatta per l'individuo, non lo è che in quanto questi è membro di una società, la quale non esiste come famiglia o come Stato, ma come comunione de'fedeli. Non è vero che la religione sia un affare tra l'uomo e Iddio nel senso in cui lo si vuole intendere e s'intende generalmente, nel senso cioè ch'io possa pensare di Dio quanto mi pare e piace, e che non abbia a render ragione di questo mio pensare che a Dio stesso. Siffatta religione è la religione di uno sciocco o di un pazzo, e come vi sono sciocchi e pazzi nella società, si comprende che ve ne siano anche nella sfera della religione. È un concetto questo della religione che degrada Dio, l'uomo e la libertà. Che s'imagini cosa diverrebbero le società cristiane o una società qualunque, se mai simile dottrina vi potesse allignare e prevalere. Sarebbe nè più nè meno il ritorno allo stato selvaggio. E per giustificare una sì stramba dottrina non si faccia di grazia intervenire il protestantismo perchè il protestantismo è tutt'altro, come si vedrà più innanzi. Solo quì dirò che la libertà di coscienza quale l'intende e l'ha attuata il protestantismo non è la libertà arbitraria e individuale, ma la libertà disciplinata dalla Chiesa, vale a dire, dalla Bibbia, dall'insegnamento e dalla scienza. E difatti la religione non lega solo l'uomo a Dio, ma altresì gli uomini tra loro, e Dio o lo spirito di-

vino non scende nell'uomo in quanto individuo, ma in quanto ente sociale. Onde se io non sono politicamente libero rinchiudendomi in me stesso e nella mia individualità astratta e vuota, ma al contrario vivendo in una comunanza d'interessi, di bisogni, di diritti e di doveri coi miei simili, nella stessa guisa non sono religiosamente libero rinchiudendomi in un'adorazione individuale e solitaria della divinità, e foggiandomi una divinità qualunque, ma adorando Iddio quale obbietto comune di adorazione, e quindi nella comunanza e nello scambio vicendevole della credenza e dèlla vita religiosa. E in ciò sta appunto la religione, onde all'infuori di questo culto comune non havvi religione. Io individuo nato ed educato nella religione cristiana potrò riflettendo intorno ad essa discoprirvi limitazioni, imperfezioni, errori, e andare perfino a rinnegarla, come riflettendo intorno ad altre religioni potrò pormi fuori di ogni religione. Non voglio qui ricercare ove dopo essermi posto fuori di ogni religione andrò a collocarmi. Forse sarà nel nulla. Ma sia mi collochi nel nulla, o in non so quale altra sfera, questo è il fatto di me individuo, e guardandovi bene dell'io antisociale e antirazionale, e non dell'io razionale e socievole. Perocchè in questo io, in questo spirito havvi, fra le altre necessità, la necessità della religione, e della religione come ente sociale, cioè a dire, come costituente una certa unità dello spirito in questo spirito religioso che vive, si effonde e si perpetua nel consorzio de'credenti. E questo consorzio è la religione e in un la Chiesa. Ora la Chiesa trae seco come ogni altro consorzio, e più di ogni altro, un certo organismo, una certa disciplina e un certo insegnamento. Una chiesa che non ha nè disciplina nè un insegnamento determinato, e non solo determinato ma metafisico, una teologia, non è una Chiesa. La vera Chiesa è la Chiesa militante, la quale è appunto militante perchè in essa ferve lo spirito religioso. E la Chiesa militante è la chiesa disciplinata e che insegna.

Quindi più forte sarà la sua disciplina e più alto il suo insegnamento, e viemaggiormente essa attuerà il vero concetto della Chiesa, e per ciò stesso farà la forza e la libertà della società. Ora l'insegnamento e la disciplina sono cose indivisibili, donde anche la necessità di uomini educati e disciplinati per insegnare. E questo è il ministero sacerdotale. Insegnare è la più alta funzione di questo ministero, quella cui fan capo tutte le altre, e senza la quale tutte le altre sono forme morte e non hanno ragion d'essere. Andate, disse Gesù ai discepoli, insegnate e predicate. Questo è difatti lo scopo supremo della religione, questa la sua vita, il suo essere. Onde col sorgere e col cadere dall'insegnamento sorge e cade la vita religiosa.

VIII.

Ma qual è il contenuto di questo insegnamento? È egli vero, come lo pretendono coloro di cui esaminiamo la dottrina, ch'esso debba attenersi alla morale, ed escludere il domma ed il mistero?

La morale! Ecco un altro idolo de'nostri tempi, la panacea colla quale oggigiorno si crede poter risarcire i mali, e dar ristoro e pace all'afflitta umanità. Per me, lo confesso, non adoro questo idolo, e non ho fede in questa panacea, e ciò tanto per ragioni empiriche che teoretiche, due specie di ragioni che qui si accordano, come in generale si accordano più di quello non si crede. Perocchè, se mi è lecito far qui intervenire la mia esperienza personale, debbo dire che ogni qualvolta mi è stato concesso di avvicinarmi ad un qualche corifeo di morale e ho avuto la sorte di sorprenderlo *en deshabillé*, o anche di rimovergli un po' l'epidermide per vedere cosa vi fosse sotto, mi sono ricorsi in mente quei Sileni di cui ci parla Platone, che si vendevano in Atene, e che aprendoli vi mostravano dentro le più belle cose. Solo qui il fantoccio era, a dir così, rovesciato, perchè le belle cose erano fuori, ed il Sileno dentro. E meditando intorno a cotesti moralizzatori del genere umano, e facendo un raffronto tra essi e me ed altri simili a me, ho avuto, confesso, la vanità di pensare che noi valessimo quanto costoro ed anche alquanto più di costoro. Perchè a me sembra che io e gli altri simili a me, che moralmente parlando non siamo che Sileni, e non ci vantiamo e non pretendiamo di esser altro, vagliamo più di coloro che non essendo anche essi che Sileni come noi si mostrano ai mortali sotto il sembiante della casta Diana o del Giove Olimpico. Questo è quanto m'impara l'esperienza. E la teoria m'impara lo stesso, e di più m'impara perchè la cosa vada così nel campo della esperienza. E difatti at-

tribuire alla scienza o alla religione come obbietto speciale e supremo la morale è quanto attribuire come obbietto alla fisiologia il braccio o la gamba, o alla geometria il punto o la linea. In altra parola la mente che nella impotenza di affrontare e sciogliere l'arduo problema del vero, il che è tutt'altro che la morale, si rinchiude nella morale, e non determinando nulla, per ciò appunto che non guarda al verò, identifica arbitrariamente e violentemente la famiglia, lo Stato, l'arte, la religione e la scienza colla morale, si pone fuori di questi enti non solo, ma della morale stessa. Imperocchè nel mentre da un lato si va insegnando che la morale è la luce e la maestra della vita, e che al solo nome di passione, d'interesse, di vizio si batte il petto, si stralunano gli occhi, e si cade in convulsioni, si vanno dall'altro ipocritamente ammettendo e soddisfacendo, e si è ben costretti dalla natura delle cose di ammettere e soddisfare, quelle stesse passioni e que' stessi interessi, in una parola, quell'operare e quel pensare che si condannano in nome della morale. E ciò non si applica soltanto alle sfere inferiori della vita, ma alle più alte, quali sono lo Stato, l'arte, la religione, anzi più a queste che alle altre. Come l'arte, per esempio, potrebbe essere senza l'urto violento delle passioni, e la violazione della legge? Si parla della regione serena dell'arte. Sì, l'arte è il sereno, ma il sereno dopo l'uragano, e che contiene l'uragano; l'arte, voglio dire, vive e si svolge nell'urto delle passioni, o, più esattamente parlando, delle contradizioni dello spirito, e realizza così quella unità dell'idea, quel vero ch'è contenuto nella sua natura.

Ma supponiamo che la religione debba rinchiudersi nell'insegnamento della morale, il che per notarlo di passaggio non è avvenuto in veruna religione, perchè tutte le religioni hanno avuto i loro dogmi e la loro teologia, ed è questo che soprattutto le distingue le une dalle altre, supponiamo, dico, che l'insegnamento

religioso debba rinchiudersi nella morale. Quale morale dovrà insegnare la religione? La morale di Confucio, o di Budda, o di Epicuro, o di Platone, o degli Stoici, o di non so chi altro? No, si dirà forse: la morale che deve insegnare la religione è la morale la più perfetta, quella del Vangelo. A meraviglia. Ma cosa troviamo nel Vangelo? Vi troviamo forse soltanto la morale? E Gesù Cristo che v'insegna la morale, non v'insegna altra cosa intorno alla sua natura, ed alla natura divina in generale? E si dovrà ammettere e seguire l'insegnamento di Cristo in quanto insegna la morale, e rigettarlo in ciò che si riferisce alla natura divina, vale a dire alla parte più essenziale anzi quella che fa l'essenza del cristianesimo, e senza cui la morale stessa del cristianesimo non ha quell'alto significato che voi volete attribuirle? E chi vi da il diritto di scindere così l'Evangelo? Chi vi dice che la santità, la bellezza, la perfezione di Gesù Cristo non stia, per esempio, nella redenzione o nel suo annunziarsi qual figlio di Dio, ma nella morale da lui insegnata? E in nome di qual ragione parlate voi? In nome della vostra ragione, o della ragione? Ma la vostra ragione, le vostre vedute cioè subbiettive, individuali, contingenti non sono la ragione, e ciò che lo dimostra è appunto questo concetto che vi formate del Vangelo e della religione in generale. Imperocchè il divino, l'uno, l'assoluto, l'idea è il vero ed eterno obbietto della filosofia non solo, ma altresì della religione, obbietto che voi qui spezzate arbitrariamente per quella impotenza che ho più sopra accennata. Il che genera anche la più alta ipocrisia, ipocrisia che potrà essere involontaria scientificamente parlando, o, a dir meglio, in colui che propone la dottrina, ma che addiviene volontaria nel campo del fatto e dell'azione. Ed invero, nel mentre voi vi lusingate di fondar la religione sulla morale, sia sulla morale cristiana, sia forse su quella che con Kant chiamerete razionale, voi sottraete alla morale quel fondamento assoluto senza il quale non

può sussistere. E ciò che chiamo spezzamento, non è soltanto uno spezzamento ma una negazione, quella negazione che si risolve nello scetticismo. Sarà, se vuolsi, uno scetticismo mitigato, o a meglio dire velato e dissimulato, ma appunto perchè dissimulato è quello scetticismo donde nasce l'ipocrisia. Perocchè chi niega il più niega anche quel meno che dal più deriva. E se pretende che negando il più non niega il meno, egli inganna se stesso e gli altri, e la necessità del vero lo porrà nell'alternativa di rinunciare alla sua dottrina o di mentire. Il che avviene nel caso nostro, come avviene pur anco nel Kantismo, di cui la dottrina che esaminiamo è in qualche modo il corollario o un'applicazione particolare. Perchè quì la parte mistica che si vuole sopprimere corrisponde all'obbietto della ragione teoretica, il *noumeno* di Kant, mentre la morale che si vuole conservare corrisponde alla ragione pratica. Ora, gettando un rapido sguardo sulla dottrina di Kant, supponiamo che la ragione pratica ci dica: questo è moralmente buono e il dovere vi prescrive di farlo. Benissimo. Ma cosa si farà della ragione teoretica? Già non è vero, anzi è assurdo che la ragione pratica si distingue sostanzialmente dalla teoretica. E colui che ammette questa distinzione non si avvede ch'è la stessa ragione, o lo stesso pensiero razionale che pensa le due supposte ragioni, e che nel mentre crede di separarle le unisce. In ogni modo la ragione teoretica vuol anch'essa esser soddisfatta. Anzi il suo diritto è un diritto più assoluto di quello della ragione pratica, appunto perchè il suo obbietto è l'assoluto vero da cui separata la ragione pratica non è che una ragione formale, una ragione che non è la ragione. E difatti quando la ragione pratica mi dice « questo è moralmente buono » che valore può avere siffatto precetto senza l'intervento e la sanzione della ragione teoretica? Se, cioè, la ragione teoretica non viene a suggerirmi e a rivelarmi nulla intorno al bene, alla sua natura, alla sua esistenza essen-

ziale e assoluta, e non solo intorno al bene ma intorno al male ed ai rapporti del bene e del male, che significato veramente razionale, e quale efficacia potrà avere il precetto morale? Ovvero se la ragione pratica pretende dimostrarmi con non so quale argomento morale l'esistenza di Dio, che significato potrà avere anche in questo caso siffatto argomento se la ragione teoretica non afferma e non impara nulla intorno a questa esistenza, come anche intorno alla natura divina? Dico esistenza e natura divina, imperocchè egli è chiaro che la cognizione dell'una non può andar senza quella dell'altro, in Dio l'*esse essentiae* e l'*esse existentiae*, secondo il linguaggio dei scolastici, essendo più che in ogni altra cosa inseperabili. Ora queste considerazioni si applicano ugualmente alla dottrina in discorso. Perocchè se si spezza l'unità, il contenuto del Vangelo, e se ne fan due parti, e si dice, questa parte che appartiene alla ragione pratica, alla morale, riteniamola, e quell'altra che appartiene alla ragione teoretica, al dogma, al mistero, mettiamola da banda, non solo il dogma ed il mistero, bensì la morale stessa del Vangelo cadrà in rovine.

IX.

Ma si dirà. Come! il mistero, un campo ove allorchè la ragione umana si prova a penetrarvi si sente come fuori di sè, e non scorge che tenebre, dovrà dunque essere il fondamento e l'obbietto della religione? Ma a che prò l'uomo dovrà ingolfarsi in questa regione tenebrosa, e fuorviarsi in un labirinto donde non havvi uscita? Ed è poi singolare che nel mentre ci parlate dell'assoluto, e dell'assoluto vero come obbietto della filosofia, ammettiate nello stesso tempo che il mistero, che questo stesso obbietto cioè avvolto nella oscurità del mistero sia il fondamento della religione. Perocchè se l'assoluto è un obbietto misterioso e impenetrabile cosa diviene la filosofia? E se non è un mistero, cosa diviene la religione? Voi vi ponete dunque nella necessità di negare la religione, o la filosofia. Inoltre voi siete voi stesso convenuto che le Chiese, e non solo la cattolica, ma anche la protestante sono inferme, e poi rigettate tutti quei medici che si adoperano a risanarle, anzi sembrate riconoscere che le Chiese hanno ragione di respingerli. Come conciliate voi queste discordanze?

E difatti sono discordanze, ma sono quelle discordanze che fanno l'armonia, perchè sono nella ragione e nella natura sistematica delle cose. E primieramente all'ultima obbiezione, o dimanda, perchè io respinga tutti questi medici, mi sembra aver già dato una risposta abbastanza chiara e concludente. Perocchè se da un lato ammetto l'infermità della Chiesa, dall'altro niego che i medici e le loro medicine siano tali da poterne operare la guarigione. Anzi sono tali che se l'infermo si risolvesse a tracannarle esso non solo ma il corpo sociale intero ne andrebbe in malora. E per fare un passo innanzi dichiarando qui più esplicitamentte il mio pensiero, dirò che se mi si desse la facoltà di ottare tra l'infermo ed

i suoi medici io preferirei dividere le sorti del primo piuttosto che ingojare i rimedi de' secondi. In altra parola, e lasciando qui da banda il protestantismo, se dovessi scegliere fra il cattolicismo e la formola cavouriana, con tutta la libertà che ci promette, libertà della Chiesa e libertà dello Stato, per quanto invaghito sia e come uomo e come filosofo della libertà, mi atterrei al vecchio cattolicesimo, benchè abbia detto e ripeta ch' esso non si armonizza più coi nuovi bisogni dello spirito. E la ragione si è ch' io trovo nella Chiesa cattolica una dottrina, un insegnamento ed una disciplina determinati, e quindi quella libertà che cerco in vano nella formola in proposito, la quale appunto perchè indeterminata promette tutto e dà nulla, il che significa dir nulla o non saper quel che si dice, e quindi promette alla Chiesa ed a me e ad altri, in quanto siamo nella Chiesa, quei diritti, quella forza e quella libertà che non sta in suo potere di darci. Ecco ciò che risponderò per ora a questa obbiezione.

In quanto poi al mistero farò osservare ch'esso non è soltanto il fondamento e l'essenza del cristianesimo, ma di ogni religione, onde la storia delle religioni altro non è che la storia, vale a dire l'evoluzione e la manifestazione successiva e progressiva della potenza misteriosa che anima e muove l'universo. Ma non basta dire che la storia del mistero è la storia della religione, perchè per l'intimo e indissolubile legame che unisce la religione colle altre sfere dello spirito, il vero si è che la storia del mistero è la storia della umanità. Ed infatti ove sarebbe la storia dell'India e della Persia senza il mistero contenuto ed insegnato nei Vedas e nello Zend-Avesta, mistero che ha fatto e disciplinato questi popoli, e donde sono scaturite e si sono svolte la loro poesia, la loro scienza, le loro istituzioni politiche, in una parola, la loro storia? E la storia della Grecia e di Roma ove sarebbe anch'essa senza la teogonia e la mitologia greca e romana, e anzitutto la greca, di cui

la romana non è in qualche modo che una imitazione e un eco; ove sarebbe senza il mistero sotto quella forma che ha rivestito nelle dottrine teogoniche e mitiche di queste nazioni? Il che è vero di ogni nazione, e delle nazioni cristiane, non meno che delle antiche. Il principio supremo che ha generato e foggiato le nazioni cristiane non è la morale, ma il mistero. Certo la morale entra nella vita delle nazioni cristiane, per quella parte che le spetta, come vi entrano altri bisogni, altre determinazioni, e come tutto più o meno entra nella vita delle nazioni, ma il principio specifico e culminante, il motore della vita cristiana non è la morale, bensì il mistero. Togliete il mistero, vale a dire, il dogma della trinità, della incarnazione e della redenzione, e voi decapitáte il cristianesimo, e questo cristianesimo decapitato colla sua morale non varrà più, anzi varrà meno del bramanismo e del buddismo appunto perchè in queste religioni oltre alla morale vi ha l'insegnamento mistico e trascendente. Togliete il mistero e voi cancellate d'un tratto la storia della civiltà cristiana, della poesia e dell'arte cristiana in generale, delle eroiche gesta e delle conquiste che i popoli cristiani hanno compiuto sia sui campi di battaglia, sia nel campo della scienza. Il mistero! Nulla di più facile dire ch'è un mito, una favola, buona solo per i gonzi. Ma chi così parla non sa quel che si dice, e parla così perchè ignora la storia e se stesso, ed ignorando la storia e se stesso, cioè la natura della umanità e dello spirito, nel mentre crede negando il mistero affermare il suo sapere e la sua libertà, altro non afferma in realtà che la sua ignoranza e la sua servitù. Ed è questa, mi duole il dirlo, l'attitudine frivola e superficiale che tengono in generale le menti, e non solo le incolte ma le colte, anzitutto in Francia ed in Italia. La religione sì, ve ne vuole una, e poichè ne abbiamo una atteniamoci a quella che abbiamo, ma di grazia lasciate dormire in pace il dogma della trinità, ed altre cose simili che lungi di at-

trarre le coscienze alla religione ne le distornano. E siffatto criterio religioso che domina presso queste nazioni è quello, per dirla di passaggio, che ha essiccato in esse la fonte de'forti studi teologici, e fa sì che ai lavori giganteschi della esegesi germanica, lavori che si rannodano al movimento generale del pensiero e del sapere germanico, queste nazioni hanno nulla o poco da porre a fronte, e l'Italia ben meno della Francia. Perchè in Francia si è risvegliato da parecchi anni un certo fervore per gli studii teologici ed esegetici, come l'attestano i lavori di Guignaut, di Rénan, di Salvador, di Réville, di Nicolas e di altri. Ma qualunque possa esser il pregio di questi lavori egli è chiaro che anche essi debbono la loro origine alla spinta data dalla esegesi germanica a quest'òrdine d'indagini, che in fondo non ne sono che una imitazione o una riproduzione, e che si può dire di essi non essere un frutto indigeno, un frutto che tragga le sue radici, il suo sapore ed il suo profumo dallo spirito francese.

Vediamo. Il mistero è la leggenda, il mito, la favola. Supponiamo che ciò sia, ed ammettiamo anche che l'elemento favoloso s'intrometta nel mistero, che sia l'involucro che riveste e nasconde l'essere misterioso, il velo che avvolge la Dea e la sottrae ai sguardi de'mortali. Già si tratta di sapere se il mito e il simbolo non constituiscano una sfera necessaria dello spirito, e quindi di quella realtà ch'è propria dello spirito. Cosa è l'arte, per esempio, se non il mito e il simbolo? Il mito e il simbolo, voglio dire, non sono tanto essenziali all'arte quanto il corpo è essenziale all'anima, o il di fuori è essenziale al di dentro di un edificio? Ora l'arte non costituisce essa una delle alte realtà dello spirito? E lo spirito ove non havvi l'arte non è uno spirito meno compiuto, meno reale dello spirito ove l'arte riceve il suo normale sviluppo? Lo stesso dicasi della religione, con questa differenza che la religione costituisce una più alta sfera, una più alta realtà dello spirito che

non è l'arte, anzi è la religione che genera l'arte e l'adopera per manifestare ed attuare il suo pensiero. Ora se il mistero è un elemento essenziale della religione e forma l'involucro simbolico, leggendario, e, per dirla in una parola, la naturalità della idea religiosa, se il mistero dico forma questo elemento essenziale benchè estrinseco della religione, chi si avvicinerà più al vero e vivrà nel vero, il frivolo e lo scettico che dice, il mistero è una favola e si deve ricacciarlo là donde è venuto, ovvero il credente, che prendendo in sul serio il mistero e la religione vive nella fede della verità contenuta nel mistero, e cerca in essa quella luce, quella forza e quel diritto che gli vengono dal possesso della verità, il che anzitutto distingue l'uomo dall'animale? E chi de'due renderà la vista ai ciechi, e muoverà le montagne? Ecco il vero punto di vista donde debbe guardarsi la religione ed il mistero sul quale è fondata, lasciando da banda gli elementi accidentali, l'abuso, l'errore, l'illusione, l'astuzia che possono insinuarsi, e s'insinuano difatti nella religione, come s'insinuano nell'arte, nello Stato, nella scienza stessa, ma sovrattutto nella mente dell'indifferente e dello scettico il quale di altro non si pasce che dei vani suoi pensieri.

Ed invero, cosa è il mistero? Considerandolo nella sua forma più generica e più indeterminata si può dire che il mistero è la natura, non solo la natura esterna, ma la natura quale essa è nello spirito, in altra parola, quello che ho qui sopra chiamato naturalità dello spirito, cioè, il corpo, la vita sensibile e quegli elementi e condizioni naturali e sensibili che penetrano anche nelle più alte sfere dello spirito. Ora nel mentre che da un lato questa naturalità è il contrario dello spirito, dall'altro, e per ciò stesso ch'è il suo contrario, essa è quel campo ove lo spirito sviluppa ed attua la sua libertà. L'uomo nasce nella natura, vale a dire, non solo nel dolore, ma nel mistero. E come nascere nel dolore è suo

privilegio, così è anche suo privilegio nascere nel mistero. Perocchè questo dolore e questo mistero, e quelle lotte ch'essi suscitano ed in essi si compiono, costituiscono la libertà e la vita razionale dello spirito. L'uomo non è libero e ragionevole nascendo e perchè nasce uomo, ma perchè ed allorquando fa egli stesso la sua ragionevolezza e la sua libertà. Intendo dire che la ragionevolezza e la libertà non sono che in quell'atto, in quella *energia* in cui si realizzano. Quindi l'uomo non è politicamente, artisticamente, e scientificamente libero perchè nato uomo, ma perchè ed in quanto si muove nella sfera politica, dell'arte e della scienza, e attua e, a dir così, si costruisce queste sfere diverse dello spirito. Ora come la naturalità penetra sotto varie forme ed in varii gradi nelle varie sfere dello spirito, per ciò stesso vi penetrá il mistero. Onde in ogni punto dello spirito sorge il mistero, il problema che lo spirito debbe porsi e sciogliere, e la posizione e lo scioglimento di questo problema costituiscono la vita e la storia dello spirito, e quindi la vita e la storia delle nazioni. Il primo mistero che il fanciullo deve affrontare, la prima lotta ch'ei deve sostenere consiste nello sciogliere dai vincoli della natura le sue membra, i suoi organi, i suoi sensi e nell'impartir loro quella forza, quella pieghevolezza e quella forma razionale e umana che si richieggono per affrontare e sciogliere gli altri e più ardui misteri della vita. L'educazione propriamente detta è il secondo mistero ch'egli incontra, e che deve parimenti sciogliere svincolando dalla natura le sue facoltà intellettuali, come ne ha svincolate le corporee. Il lavoro in generale è anch'esso una posizione ed uno scioglimento del mistero. L'agricoltura, per esempio, ha dinanzi a sè il suo mistero, la terra incolta e selvaggia, la terra che nasconde nel suo grembo oscuro quei semi, quelle potenze, quelle virtualità ch'egli deve costringere a rivelarsi, rendendo la terra fruttifera, vale a dire, spiritualizzandola. Ora più alte sono le sfere dello spi-

rito, e più alto è il mistero che vi è rinchiuso, e quindi anche più alta è la rivelazione che in esse si compie. Perocchè il mistero non nasconde solo, ma nasconde e rivela ad un tempo il suo obbietto, a quella guisa che a traverso il velo d'Iside, appunto perchè è il velo della Dea, traspare la Dea stessa. In altra parola l'involucro simbolico e l'essere che vi si nasconde sono il prodotto, l'unità di un solo e medesimo spirito il quale si rivela a se stesso in essa attuandosi. Così nell'opera d'arte l'interno e l'esterno, il simbolo e la cosa simboleggiata sono il prodotto dello stesso spirito, della stessa idea, che è appunto l'idea estetica, l'idea dell'arte. Onde è vero dire che lo spirito si rivela a se stesso nell'opera d'arte. Il che avviene anche nella religione. Il mistero religioso è ad un tempo la più alta rivelazione per ciò che in esso è contenuto il più alto obbietto, Dio, l'assoluto, l'assoluta verità. E se la religione cristiana è la vera religione ciò non è perchè essa sia la più impenetrabile, la più misteriosa, ma al contrario perchè nel suo mistero Dio si è più rivelato che nelle altre religioni, anzi in un certo senso si è pienamente rivelato.

X.

E qui il corso delle nostre indagini ci riconduce a quelle questioni (1) che ci siamo innanzi poste intorno alle relazioni e ai conflitti della Chiesa e dello Stato ed alla soluzione delle quali ci siamo apparecchiati incominciando a determinare il concetto della Chiesa o, ciò che torna lo stesso, della religione, come anche l'obbietto, il contenuto essenziale del suo insegnamento. Perocchè egli è chiaro che per determinare le relazioni della religione e e dello Stato ed i conflitti che vi sono contenuti fa duopo determinare la natura assoluta della religione e dello Stato, natura da cui derivano le loro relazioni. Ed avendo determinata questa natura e queste relazioni si potrà anche meglio rispondere a quell'altra obbiezione (2) intorno alla relazione della religione, in quanto fondata sul mistero, e della filosofia il cui obbietto è la cognizione assoluta.

Havvi una natura, una essenza assoluta della religione e dello Stato, ovvero la religione e lo Stato sono istituzioni umane, come dicesi, istituzioni cioè accidentali, contingenti e passeggiere? Ecco la prima questione che qui incontriamo. Ma posta in questi termini essa è già in qualche modo risoluta. Ed invero togliendo l'assolutezza della religione e dello Stato, si scompone l'edificio intero dello spirito e si annienta la ragione stessa. Allorchè si dice che l'uomo è un ente essenzialmente socievole e che non può esistere fuori della società, è come si dicesse che non può esistere fuori della religione e dello Stato, per ciò che questi sono quanto vi ha di più essenziale in una società. Anzi deve ritenersi che la

(1) Pag. 44.

(2) Pag. 59.

religione e lo stato costituiscono quelle due alte sfere della ragione al di sopra delle quali più non havvi che la filosofia. Dico sopra e non fuori, il che è ben diverso. Perocchè quella filosofia che si pone fuori della religione e dello Stato e che per impotenza o, per non so qual falso concetto del suo obbietto, li considera come istituzioni umane e finite e quindi come estranee al suo obbietto, si pone fuori dell'unità, del sistema, della ragione, in una parola di se stessa. E in questo senso si deve porre a principio che una filosofia irreligiosa non è la filosofia.

Ma se la religione e lo Stato hanno il loro fondamento nell'assoluta ragione, che anzi sono due sfere di questa ragione, in che, si domanderà, è riposta la loro assolutezza, in che è riposta, in altra parola, la natura intrinseca ed essenziale sì della religione che dello Stato?

Risponderò primieramente che se la natura delle cose sta nella loro idea, la natura della religione e dello Stato starà nella loro idea speciale, in quella idea che li costituisce quel che sono. E fa appena bisogno rammentare a coloro che sono alquanto versati in questa materia e nei lavori della filosofia moderna, e anzitutto della egheliana, che per idea non si deve intendere una mera forma o rappresentazione contingente e subbiettiva, ma la natura obbiettiva, intrinseca ed essenziale delle cose (1). L'idea è forma e contenuto, e forma e contenuto obbiettivi, o a dir meglio è l'unità della forma e del contenuto, del subbietto e dell'obbietto. Il contenuto del triangolo sono lo spazio, la linea e gli angoli, e la sua forma è il modo in cui tali cose sono combinate, e l'unità di questi due elementi è appunto l'idea del triangolo. Il contenuto dell'ani-

(1) Questi punti intorno ai quali la natura del presente lavoro non mi permette dilungarmi, ho ampiamente svolti in parecchi, anzi, più o meno, in tutti i miei scritti.

male sono le membra e gli organi, e la forma è il modo in cui essi sono costrutti e connessi. E l'unità di questi due momenti è l'unità o l'idea dell'animale. Togliete l'idea del triangolo e dell'animale, e voi togliete la possibilità e la realtà della loro esistenza. Perchè essi non sono che in quanto la loro idea è, ed è in essi. E lo stesso si verifica di ogni altra cosa, e quindi anche della religione e dello Stato, e più di questi che di altro, appunto perchè in questi ed anzitutto nella religione, l'idea s'inalza alla unità e alla unità assoluta. Ora l'idea per ciò ch'è l'idea è anche la necessità, e l'idea speciale di un essere è quella necessità che fa non solo che un essere sia, ma che sia quello che è, e non possa essere diversamente. Ed in questa necessità che costituisce la sua natura è rinchiusa la sua forza, e allorchè trattasi dello spirito, son rinchiusi i suoi diritti e la sua libertà. Perchè è la necessità dell'idea che determinando la natura, e quindi i limiti e i rapporti delle varie sfere dello spirito fa la loro libertà.

Ma l'idea vera e reale è, come l'abbiamo già notato, l'idea sistematica, l'idea che tanto nel suo tutto, o nella sua unità assoluta, quanto nelle sue parti è un sistema. Fuori del sistema non si ha l'idea, ma un'astrazione dell'idea, come fuori dell'organismo l'occhio e il sangue non sono il vero occhio e il vero sangue, ma una astrazione, o se vuolsi l'occhio e il sangue morti e ricaduti nella sfera della natura inorganica. Onde nè l'ente organico, nè l'inorganico, nè l'animale, nè l'uomo, nè la religione, nè lo Stato, nulla in una parola può essere ed esser rettamente e razionalmente pensato fuori del sistema, e pensato fuori del sistema non si pensa che un'astrazione.

Ma il sistema non è tale che in quanto le sue parti sono in siffatta guisa costituite che se da un lato sono identiche dall'altro si differenziano. Questa differenziazione non deve intendersi come se l'essere che si differenzia si separasse interamente da quello

da cui si differenzia. Siffatta differenziazione non è la differenziazione sistematica e speculativa, ma la differenziazione del pensiero rappresentativo e sensibile che spezza e disperde l'unità degli esseri, mentre la differenziazione sistematica o speculativa è quella giusta la quale l'essere che si differenzia contiene e riproduce in sè l'essere da cui si differenzia, e contenendolo e riproducendolo lo trasforma e lo inalza ad una più alta esistenza. Così, per via d'esempio, la natura organica differenziandosi dalla inorganica non si divide assolutamente da questa, o l'uomo differenziandosi dall'animale non si divide assolutamente dall'animale, ma appunto perchè sono momenti di un solo e medesimo sistema, di una sola e medesima idea la natura organica riproduce in sè e trasforma la inorganica, anzi è questa riproduzione, questa trasformazione e, a così dire, questo trionfo sulla inorganica che costituisce il suo differenziarsi, la sua natura specifica, la sua energia. Il che avviene in pari guisa nell'uomo relativamente all'animalità, come anche in ogni parte del sistema. Quindi lo sviluppo del sistema è ad un tempo una evoluzione ad una involuzione, vale a dire, nel mentre il sistema va svolgendosi va insieme involvendosi in se stesso, va ponendo, cioè, momenti e sfere sempre più concrete e profonde. E sono queste differenziazioni, queste evoluzioni e involuzioni che generano i conflitti, i quali appunto perchè hanno il loro principio nell'idea e nel sistema sono eterni, necessari e benefici. La natura organica non si differenzia dalla inorganica che con essa lottando, come la ragione non si differenzia dall'animalità che combattendola, onde la ragione o lo spirito compiuto non è quello che recide le passioni, ma quello che con esse lottando le soddisfa, le disciplina, e facendole sue le drizza a più alti fini. E in questo senso si deve dire con Hegel che nulla di grande può effettuarsi senza le passioni.

Ma l'ordine sistematico delle cose, questa serie di differenze

e di esseri che differenziandosi evolvonsi gli uni dagli altri e s'involvono gli uni negli altri, trae seco varie sfere e vari gradi i quali, se per ciò che essendo momenti essenziali del sistema son tutti necessari, non tutti però lo sono egualmente, non sono cioè tutti uguali in dignità e in intrinseco valore. Ciò che fa questa dignità e questo valore è l'idea, ed il posto che tiene e la funzione che adempie nel tutto. Quindi se la materia è necessaria, la forma che la determina è ancor più necessaria. Ovvero se la parte sensibile e passiva dell'anima è necessaria, la parte intellettiva o spirituale propriamente detta è ancor più necessaria. Ovvero se l'individuo è necessario perchè la società sia, la legge e lo Stato sono anche più necessari. E nel sistema della Trinità, che forma l'essenza della dottrina cristiana, se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tutti e tre necessari, non lo sono nondimeno e non possono esserlo nella stessa guisa, e quindi nella unità e nell'armonia della loro natura non possono adempiere la stessa funzione. Il che vuol significare che havvi un ordine, un concatenamento gerarchico nel tutto, e che la forza sì del tutto che delle singole parti è riposta in questo concatenamento.

Ora dire che vi sono gradi nella necessità delle cose o, ciò ch'è lo stesso, che havvi un ordinamento gerarchico nelle cose torna a dire che il loro rapporto non è un rapporto di uguaglianza bensì di subordinazione, e che la forza e il dritto del tutto e quindi del subordinato stesso sta in questo rapporto. La forza e il diritto dell'esercito sta nel pensiero ordinatore, nel generale. È questo pensiero che a così dire penetrandolo e foggiandolo l'anima di quello spirito e v'imprime quella forma razionale che fa il vero esercito. La forza e il diritto del discepolo sta nel maestro e nella dottrina da lui insegnata, come la forza e il diritto dell'individuo sta nella legge o nello Stato. Onde, per dirla di passaggio, il *civis romanus sum* è tanto vero oggi quanto lo fu nei tem-

pi in cui venne pronunziato; e non havvi dottrina più superficiale, più inetta e più dannosa di quella giusta la quale lo Stato sarebbe fatto per l'individuo, e non l'individuo per lo Stato. Chi insegna siffatta dottrina è quel desposta tenebroso che invece di guardare al bene del tutto guarda a sè ed erige il suo io a centro del tutto e dello Stato. E seguendo questa norma si dovrebbe anche dire che Dio è fatto per l'uomo, e che essendo fatto per l'uomo esso non è il fine assoluto dell'universo, ma uno stromento che deve piegarsi ai fini umani, contingenti e individuali.

XI.

Da questo punto di vista ideale e sistematico noi dobbiamo considerare la religione e lo Stato e i loro rapporti. Già da quanto precede s'incominciano a discernere i loro veri rapporti, come cioè non vi abbia e non possa avervi tra loro un rapporto di uguaglianza, ma di subordinazione, e che in questo rapporto non è lo Stato, bensì la religione che tiene il più alto posto. E se ciò è vero, come sarà più ampiamente dimostrato da quel che siegue, si potrà anche qui, e più chiaramente scorgere quanto falsa e fallace sia la formola « libera Chiesa in libero Stato » perchè se essa ha senso, il vero come l'ho più sopra accennato (1) si troverebbe rovesciandola, dicendo cioè « *libero Stato in libera Chiesa* » mentre non la Chiesa è contenuta nello Stato, ma lo Stato nella Chiesa, e perciò non lo Stato può fondare la libertà della Chiesa, ma al contrario la Chiesa può fondare la libertà dello Stato.

Non ignoro che questo concetto delle relazioni tra Chiesa e lo Stato cozza colla opinione, o almeno con una certa opinione e un certo andazzo de' tempi. Onde non dovrò meravigliarmi delle grida che potranno levarsi contro di esso. E forse taluno leggendo questo scritto dirà ch'io sono un redivivo che ho dormito il sonno di Epimenide, e tal altro che vi si respira un certo profumo o meglio un certo tanfo di feudalismo, di medio evo o di non so qual altra vieta e rancida dottrina.

Ma confesso che questo od altro simile dire mi turba poco o nulla. Non io certo niegherò l'opinione e l'andazzo de'tempi essere una qualche cosa. Andrò anzi più oltre, ed accorderò che in un certo senso essi sono la storia, e che un filosofo che chiudesse

(1) Pag. 27.

gli occhi all'opinione ed all'andazzo de' tempi non sarebbe un filosofo, poichè si porrebbe in qualche modo fuori della storia. Ma sarebbe anche meno filosofo se si facesse pedissequo e servo dell'opinione. Anzi non è filosofo che in quanto sa sceverare nell'opinione il vero dal falso, e si pone così al di sopra dell'opinione perchè l'opinione è un libro che come tutti i libri fa duopo saperlo leggere. Ed è il più difficile dei libri, essendovi in essa un po' di tutto, ma un po' di tutto nel senso in cui si dice che *tutto è in tutto*, che tutto cioè vi è in uno stato di miscela e di confusione. È il vecchio caos che si riproduce nella sfera dello spirito. Onde piuttosto che un libro essa è l'ubbriaco di Lutero che va barcollando a destra e a sinistra e non può tenersi dritto nella sella; il Dio a mille facce che mentre credi afferrarlo ti sfugge, e ti sfugge perchè sfugge a se stesso. Chi difatti potrebbe dire ove sia, cosa voglia e cosa pensi l'opinione? Il che si verifica più nei nostri che in altri tempi, appunto perchè oggidì tante sono le sue bocche e sì confuso, sì discorde e sì assordante è il loro vociferare che se altra volta fu Nemesi la Dea che se ne fuggì sdegnata dalla terra, v'è da temere che non si allontani oggi da noi l'altra e più potente Dea, la ragione.

In ogni modo se la ragione è nella opinione vi è cosa nascosta che fa duopo discoprirvela, e per discoprirvela vi vuole un qualchè che non è l'opinione. E che vi sia un tal qualchè lo riconoscono anche coloro che si muovono nell'opinione. Perocchè vi dicono che fa duopo illuminarla. Ma se fa duopo illuminarla, ciò se ha un senso significa ch'essa è cieca e bisogna schiuderle gli occhi, e che per schiuderle gli occhi bisogna attingere ad un'altra fonte che non è l'opinione quella norma che dovrà illuminarla e ricondurla nella retta via, vale a dire, far sì che non sia più opinione, ma addivenga ragione. Donde chiaro si scorge che l'opinione quando anche non s'inganna, non s'inganna perchè è la

ragione, ma perchè la ragione ad essa aggiungendosi, illuminandola e sottoponendola al suo impero la trasforma e la fa ragionevole. Quindi l'opinione, in quanto opinione, è la Fata Morgana, la Maia ingannevole che del vero riveste solo le sembianze, e che per ciò stesso ai nostri sguardi lo sottrae e da esso ci allontana. Ecco perchè, se amiamo seriamente la scienza e la verità, l'opinione deve poco commoverci, e perchè, senza disdegnarla e perderla di vista, dobbiamo volgere altrove l'occhio per discoprirvi quel qualchè, quella norma immutabile e assoluta che inalzandoci al di sopra dell'opinione ci rivela la misura e il significato dell'opinione medesima.

Così quando si obbietta che la subordinazione dello Stato alla Chiesa è una dottrina respinta dall'opinione de' nostri tempi, io domando primieramente se questa opinione è poi tanto generale quanto si pretende. Nulla di più frequente di queste generalizzazioni, voglio dire, di vedere l'opinione individuale, o di pochi individui, o di una nazione, e di una nazione in certe condizioni limitate e passeggiere della sua esistenza trasformata in opinione universale del genere umano. E difatti se io guardo all'Italia ho un bel guardarla e riguardarla in tutt'i versi, io vi cerco in vano questa pretesa opinione generale e nazionale sia intorno alla questione di cui si tratta, sia intorno ad altre questioni. Torpore, indifferenza generale, scetticismo grossolano e volgare, opinione in pochi, ed in questi pochi opinioni diverse ecco quanto vi trovo, ma una opinione veramente nazionale io non ve la so discernere, e se altri ve la discerne vorrei che me la mostrasse. Sarà un fatto deplorevole, che dobbiamo sforzarci di far cessare, e che voglio sperare cesserà, ma tale a parer mio è ora in Italia il vero stato delle cose. Che se dall'Italia mi rivolgo alla Francia, qui l'opinione nazionale sembra, è vero, dar ragione alla dottrina che vuole sottoporre la Chiesa allo Stato, e che i Francesi con un vocabolo al-

quanto ambiguo chiamano secolarizzazione dello Stato. Dico sembra, perchè l'opinione è il sembrare e il far credere, e il far credere a se stessa e agli altri che la realtà sia qual essa la pensa e la rappresenta, mentre è affatto diversa. Il che avviene appunto in Francia. Perocchè quando vi si guarda allo stato reale delle cose, si scorge che tale è il dominio che la Chiesa vi esercita sulle coscienze che non si è lontano dal vero dicendo ch' essa domina lo Stato, se non legalmente e secondo la lettera della costituzione politica, estralegalmente e nel fatto. Laonde in Francia vi ha due opinioni, e come due coscienze, una coscienza legale e politica che vuole la supremazia dello Stato, ed una coscienza religiosa che vuole la supremazia della Chiesa. Questo è il fatto di cui vedremo meglio in appresso il significato e la causa. Infine se consultiamo sulla questione in proposito l'opinione in Germania, in Russia, in Inghilterra, la risposta ci lascerà anche più dubbiosi, e ciò per la semplice ragione che qui la Chiesa e lo Stato sono sì strettamente uniti che non si può dire cosa pensi e voglia l'opinione intorno alle loro relazioni. Ma quale che sia l'opinione, l'argomento fondato sull'opinione è sempre un argomento estrinseco e che non tocca il punto essenziale della questione. Perocchè il punto essenziale è questo: l'opinione è mutabile e s'inganna? Se tale è la natura dell'opinione, quando anche l'opinione generale si dichiarasse in questo momento in favore della subordinazione della Chiesa allo Stato, rimarrebbe sempre la questione principale ed essenziale: questa subordinazione è conforme alla natura della Chiesa e dello Stato? Che se non è conforme a questa natura, l'opinione sulla quale è fondata non può essere che un'opinione momentanea ed erronea che si deve perciò combattere e correggere.

Quanto poi all'altro appunto che questa dottrina sa di medio evo, che segna cioè un regresso, mi sia lecito far osservare che noi altri egheliani siamo come l'ape, *noi prendiamo il nostro bene*

ovunque lo troviamo, noi andiamo succhiando i fiori del pensiero e della verità non solo nel medio evo, ma in cielo e in terra e ovunque si rincontrano, fondendo poi nella idea i succhi più diversi, e componendo così quel mele squisito, il mele egheliano, il quale non è come altri meli un mero dolciume, ma un certo contemperamento di amaro e di dolce, quantunque più amaro che dolce; nel che io ravviso un de' segni che distingue l'opinione dalla verità. Perocchè l'opinione è quel dolciume che tutti ingoiano, mentre la verità è un amaro che a pochi è dato ingoiare. Checchè ne sia di ciò, questo è l'eghelianismo, il quale formando il suo mele nell'idea e coll'idea allorchè sente l'opinione accusarlo di regresso e di voler risuscitare i morti non se ne commuove, primieramente perchè sa che l'opinione chiama sovente progresso il regresso, e regresso il progresso, ed inoltre perchè se il regresso è conforme all'idea sarà un regresso nel vocabolo e nell'opinione, ma un progresso nella realtà e nella ragione. Onde anche qui quel che conviene esaminare non è se la dottrina della subordinazione dello Stato alla Chiesa è una dottrina medievale, ma se è fondata nella idea della Chiesa e dello Stato. Perocchè se fondata su questa idea, fosse anco una dottrina non solo medievale ma preadamitica, bisognerà farla rivivere, ma farla rivivere come si fanno rivivere i morti, animandola cioè di un nuovo soffio di vita; in che sta appunto il vero progresso.

XII.

E tornando ora al nostro assunto, dico che la religione e lo Stato sono fondati su una natura o ragione assoluta, e che le loro relazioni sono determinate da questa ragione la quale appunto fa sì che lo Stato debba essere strettamente unito alla religione, ma unito secondo un rapporto di subordinazione, e che in questo rapporto sono compresi ad un tempo i loro conflitti, il loro bene e la loro verità.

Già se si considera la questione anche da un punto di vista estrinseco, e che potremo chiamare punto di vista dell'opinione, si vede che il rapporto della religione e dello Stato è quale lo abbiamo definito, un rapporto di subordinazione. Cosa ci dice infatti l'opinione? La sfera della religione è lo spirituale, e la sfera dello Stato è il temporale. Ora dicendo questo essa implicitamente riconosce la supremazia della religione sullo Stato. Perchè cosa è l'uomo se non lo spirito? E in che si distingue dall'animale se non per lo spirito, e anzitutto per quelle sfere dello spirito che più si avvicinavano all'assoluta verità? Quindi se voi dite che la religione ha il proprio ed alto dominio nello spirituale non ammettete voi, lo vogliate o non lo vogliate, che lo Stato il quale non si muove che nel temporale è sottoposto alla Chiesa, come il relativo e il finito sono sottoposti all'assoluto e all'infinito?

Appunto a fin di sottrarsi a questa necessità e a queste premesse, a queste premesse ch'essa medesima pone, l'opinione si appiglia ad ogni maniera di amminicoli, di artifici e sotterfugi. Perchè vi dice: per spirituale io intendo le cose dell'altro mondo (che taluni per dare all'espressione un colore un po' più serio si degnano chiamare cose eterne) quella parte cioè o, a dir meglio, quel cantuccio della coscienza che riguarda le relazioni dell'uomo

con Dio, e dopo aver così dimagrita e dissanguata la religione ed averla costretta a rannicchiarsi in questo letto di Procuste, essa aggiunge, voi religione siete libera, solo non stendete le gambe oltre a questa frontiera, altrimenti io ve le mozzerò, incominciando quì il temporale, la provincia dello Stato. E con questa scappatoja si elude da un lato la conseguenza sopraccennata, e dall'altro si crede compiere la separazione tra lo Stato e la Chiesa.

Ora, domando io, havvi concetto più artificiale, più falso e più dannoso di questo? E cosa diviene in siffatto concetto l'unità dello spirito, quella unità in cui è riposta la vera forza della società? E lo Stato che crede trovare la sua forza e la sua indipendenza in questa separazione violenta ed in questa mutilazione della Chiesa non è egli stesso in realtà mutilato e degradato? Come! la religione il cui obbietto sono le cose eterne, vale a dire, Iddio, sarà rilegato nell'altro mondo, non si sa dove o in non so qual angolo della coscienza? E questo suo obbietto che riempie di sè l'universo, e che la mente incontra ad ogni passo ed ogni dove non avrà nulla a vedere nel così detto temporale? E la giustizia, la forza, il diritto e quella unione intima degli animi che debbono esser nel temporale, e di cui lo Stato abbisogna per raggiungere i suoi fini, donde scaturiscono ed ove trovano il loro più saldo fondamento se non in questo obbietto? E non si dica per colmare questo vuoto nel temporale che lo Stato ha la sua provincia spirituale diversa da quella della religione, la scienza cioè e la filosofia. Perocchè quando anche si ammettesse, il che non è, che la scienza e la filosofia siano nello Stato come momenti o funzioni della sua idea, esse non possono supplire la religione. La religione e la filosofia, quali e per quanto intimi siano i loro rapporti, hanno ciascheduna un campo ed una funzione speciale, nè possono l'una all'altra sostituirsi. E poi se lo Stato ha il suo spirituale perchè non vi si attiene? Perchè invece di separarsi da una com-

pagna che sembra recargli tanto incomodo non se ne sbarazza del tutto? E non sarebbe questo semplificare la questione? E non ha esso i mezzi di così semplificarla, vale a dire, la forza? E difatti egli ha la forza. Ma se non ha il diritto cosa avviene? Cosa avviene? Avviene quel che avviene in altre sfere ed in altri rapporti. Imperocchè anche il soldato o il discepolo ha la forza per incatenare e uccidere il generale o il maestro. Ma cosa avviene? Avviene che incatenando ed uccidendo il generale o il maestro il soldato o il discepolo incatena ed uccide se stesso. E poco o nulla fa che dopo avere incatenato il generale il soldato se ne venga a dirgli: generale, io ti libererò dalle tue catene purchè tu acconsenta alle mie richieste e la faccia a mia guisa; ovvero che avendolo ucciso se ne vada gridando per giustificare il suo operato ch'era ingiusto, severo, incapace. Perchè quando anche ciò si avverasse, la cosa non cambierebbe, nè egli sarebbe meno colpevole. Voglio dire che il soldato incatenando e uccidendo il generale avrebbe incatenato e ucciso la forza e l'unità dell'esercito e quella funzione che l'esercito è chiamato ad adempiere, e quindi avrebbe incatenata, fatta serva ed uccisa per quanto è in lui e la patria e se stesso. Nè la cosa andrebbe altrimenti nell'insegnamento, come non può andare altrimenti nelle relazioni della Chiesa e dello Stato. Lo Stato può aver ed usar la forza, ma per ciò che non ha il diritto, la forza che usa non è, come l'ho più sopra dimostrato (1) la forza razionale, bensì la violenza, una riproduzione della natura e dell'animalità nelle alte sfere dello spirito. Quindi accade che colpendo ed incatenando la religione egli colpisce e incatena se stesso. Ed anche in questo caso nulla monta che lo Stato per giustificarsi dica alla religione: mio intendimento non è di tenervi incatenata, ma al contrario di darvi la libertà, a condizione però che

(1) Cap. III, IV.

sia io che ve la dia, e che vi dia quella libertà che a me conviene e che stimo più opportuna per voi e per me. Perchè la religione potrà tenere allo Stato quello stesso discorso che il maestro potrebbe tenere ai discepoli. Cari discepoli, potrebbe dire il maestro, eccomi qui incatenato sulla cattedra. Ma voi, non so perchè, incominciate a venire a resipiscenza.e mi promettete la libertà a certe condizioni. Vediamo. Già perchè mi avete incatenato? E incatenando me non avete incatenato l'insegnamento e quindi voi stessi? Ora però dopo avermi inflitto quest'onta e questa offesa sembrate volermi rendere i miei diritti e la mia libertà. Ma ciò solo basta per dimostrare che non siete altro che discepoli. Perchè non vedete che come io non devo a voi i miei diritti, voi non potete nè togliermeli nè rendermeli, e ch'essi restano immutabili ed illesi ch'io sia nelle catene o fuori, appunto perchè io sono il maestro e voi i discepoli, ed essendo il maestro i miei diritti io li tengo in me e da me stesso, dalla natura cioè di quella funzione di cui sono rivestito? E non vedete altresì che in siffatta guisa operando voi rovesciate le parti e travolgete l'ordine necessario delle cose? Perocchè mentre sono io che insegnandovi e generando in voi il sapere posso veramente farvi forti e liberi, voi mi caricate di catene e poi venite ad offrirmi una libertà che non potete darmi, ch'io non debbo ricevere da voi appunto perchè sono vostro maestro, e che se la ricevessi degraderebbe e annienterebbe l'insegnamento, vale a dire e me e voi. Questo è il discorso che il maestro avrebbe il diritto di tenere ai discepoli, e che la religione ha eziandio il dritto di tenere allo Stato. E qui si potrà anche meglio giudicare se m'ingannava o eccedeva allorchè incominciando dissi che il significato interno, la realtà che nasconde *libera Chiesa in libero Stato* è il suo contrario, *serva Chiesa in servo Stato.*

Il fatto si è che il vero sta nell'unione della religione e dello Stato, e nella subordinazione di questo a quella. Uno Stato ove si

inverta o si spezzi questo rapporto è uno Stato sospeso nel vano, uno Stato ove manca quel centro fisso, quella finalità, quell'ideale assoluto, quel *porro unum est necessarium* che ne lega e vivifica le parti, in una parola, è uno Stato ateo.

Ma cosa è la religione, e cosa è lo Stato? Eccoci giunti ad un dei punti culminanti del problema, punto che, difficile per se stesso, è reso anche più difficile da certe nozioni preconcette, da certi mali abiti della nostra mente, abiti ingenerati in noi da cause diverse, che non è qui il luogo di enumerare, ma che tutte vengono a far capo in questa, che noi non pensiamo l'idea, e l'idea sistematica della religione e dello Stato. Ne consiegue che invece di pensar la Religione e lo Stato e i loro rapporti quali essi sono secondo la loro natura e la loro necessità determinata e specifica, noi li pensiamo in un modo indeterminato, unendoli, per esempio, e separandoli arbitrariamente, o attribuendo all'uno quel che compete all'altro, e anzitutto guardando a certe conseguenze, a certi usi ed a certe funzioni subordinate o estrinseche, e sostituendo queste conseguenze, questi usi, e queste funzioni alla loro natura intrinseca ed essenziale. Donde nasce in noi l'abitudine di pensare e valutare la religione e lo Stato non in loro stessi, e per loro stessi e per quel che veramente sono, ma per l'uso cui si possono volgere e per l'utile che se ne può ritrarre. Così, per via d'esempio, ci rappresentiamo lo Stato come una sfera che tutto contiene, e muovendo da questa rappresentazione indeterminata ne conchiudiamo che l'arte, la religione, la scienza e la filosofia sono contenute nello Stato e ad esso subordinate. Ovvero, considerandolo da un altro punto di vista e secondo altri criterii, noi lo facciamo scendere da quest'alta sfera al di sotto dell'individuo, e diciamo lo Stato non essere altro che uno stromento fatto per l'individuo. E seguiamo lo stesso procedimento nel campo della religione. Anche qui partendo da non so qual concetto indetermi-

nato della religione, per esempio, da questo, che l'obbietto della religione è l'infinito, e poi considerando quest'obbietto infinito indeterminato dal punto di vista dell'uso e dell'utile, lo determiniamo non guardando alla sua natura assoluta, ma all'uso ed all'utile che ne possono derivare. E mettendoci su questa via diciamo che l'obbietto della religione è di moralizzare gli uomini e di renderli migliori, o di promuovere la pace tra loro, o di prepararli alla vita futura; ovvero nel considerare le relazioni della Religione e dello Stato ci rappresentiamo la Religione quel mezzo di disciplina e di governo. Tutte queste cose possono essere più o meno vere, ma non sono la religione, e quindi la religione starebbe quando anche non fossero. Anzi precisamente perchè non sono la religione, e che non ne costituiscono la natura specifica e la necessità, esse l'oscurano e la falsano, e possono per ciò stesso riuscirle dannose. Perocchè se s'insegna, per esempio, che l'obbietto della religione sta nel promuovere il buon volere e la pace tra gli uomini, e poi si vede che accade il contrario, e che non solo la religione non promuove la pace, ma che i popoli più religiosi sono anche i più bellicosi, se ne trarrà la conseguenza che la religione è impotente e fallace, e che sarà più vantaggioso non averne alcuna. Ma la colpa non è della religione, bensì di colui che ne falsa l'obbietto. Perchè la religione mai disse, nè dice e non può dire che promuove la pace. Questo essa non lo dice, ma glielo si fa dire travisandola e mutilandola, e mutilandola ne'suoi insegnamenti come nella storia, citando non so qual fatto o qual luogo, ed ignorando o sopprimendo altri fatti o altri luoghi che dimostrano il contrario. Onde il vero è che la religione insegna e promuove tanto la guerra quanto la pace, e che il vero Dio non è nè il Dio della pace nè il Dio della guerra, ma d'ambedue.

Nè più esatto è il dire che l'obbietto della religione sia di render gli uomini migliori, almeno nel senso in cui ordinariamente

s'intende questa espressione, nel senso cioè che il paradiso terrestre e l'innocenza preadamitica sarebbe l'ideale dell'umanità. Anche questa dottrina nessuna religione l'ha insegnata, e la religione cristiana meno delle altre. Perocchè l'incarnazione e la redenzione, se non sono tutta la religione cristiana, ne sono però uno dei suoi elementi essenziali, e senza il quale essa non sarebbe quel che è, anzi non sarebbe. Quindi la caduta, la colpa, il peccato ne sono anch'essi elementi essenziali, altrettanto essenziali quanto la redenzione. Taluno dirà forse che ne sono gli elementi negativi, ma non positivi e finali. Ma queste distinzioni nello stato attuale della scienza si devono metter da banda, perchè non hanno senso. Ammettendo anche che siano elementi negativi, se sono essenziali, cosa monta che siano positivi o negativi? È come se si dicesse che nel colore l'ombra non è tanto essenziale quanto la luce, perchè l'ombra si concepisce come un elemento negativo della luce; ovvero che nella scintilla elettrica il fluido negativo non è altrettanto essenziale quanto il positivo, perchè negativo. Quindi un de'momenti essenziali della dottrina cristiana sta nella cognizione del male e nel peccato, e colla cognizione del male e col peccato incomincia la storia dell'umanità non solo, ma eziandio della divinità, in quanto il divino è nell'umano e nella storia. Voglio dire, che la religione cristiana non esclude il male ed il peccato, ma al contrario lo include come un momento necessario della sua dottrina e del suo obbietto. E se è la religione assoluta essa non è tale perchè il peccato si muove ed è fuori del suo obbietto, non si sa come nè dove, ma nel suo obbietto. Perchè il male ed il peccato non si combattono e si vincono fuori del male e del peccato, ma là ove sono e partecipandovi. E Gesù Cristo non trionfò del peccato e della morte che scendendo nel campo del peccato e della morte, rivestendo cioè carne umana e morendo. Onde quel padre della Chiesa ebbe ragione di esclamare « *O fe-*

lix culpa quae tantam meruit gloriam ». E la Bibbia stessa ci dice che Iddio non cacciò Adamo dal paradiso terrestre perchè avendo mangiato del frutto vietato avesse acquistato la scienza del bene e del male, ma perchè avendo acquistato questa scienza egli era divenuto simile a lui. Il che significa che colui che possiede la cognizione del bene non solo, ma del male si avvicina più all'assoluta perfezione di colui che n' è sfornito e se ne rimane in uno stato d'innocenza infantile e preadamitica. E se si volesse spinger più innanzi l'indagine e ricercare l' intrinseco significato di questa narrazione biblica, si vedrebbe che Iddio, o chi per lui ha parlato non ha voluto con ciò soltanto dire ch'egli possiede la cognizione del bene e del male, ma ch' è il principio del bene e del male, Iddio essendo appunto l'unità dell'essere e della cognizione.

E falsa parimenti il concetto della religione colui che se la rappresenta come un mezzo di disciplina e di governo. La religione disciplina e governa gli animi, ma non come mezzo, in altra parola, il disciplinare e governare gli animi è una delle conseguenze del suo obbietto e non il suo obbietto medesimo. Laonde se si cambia questo obbietto in mezzo, e anzitutto in un mezzo di governo politico non si ha più la religione, ma un essere ibrido e mostruoso che non è nè la religione nè lo Stato. Il che non deve attribuirsi, come taluni potranno crederlo, all'unione della religione e dello Stato, donde se ne conchiude che ciò non avverrebbe se la religione e lo Stato fossero separati, ma a certe imperfezioni e ad una certa finitezza sì della religione che dello Stato di cui si terrà parola più innanzi, e che fanno sì che lo Stato abusa i suoi diritti e la forza, e la religione dimenticando il suo obbietto e se stessa piega dinanzi alla influenza ed ai comandi dello Stato. Nè la cosa avverrebbe diversamente ove anche prevalesse la dottrina della separazione. Perchè la necessità riunisce ciò che l'artificio e l'arbitrio dividono. Di che ce ne somministra un esempio la na-

zione medesima che si pone a prototipo della separazione. Cosa avvenne difatti in America nella guerra della secessione. La chiesa americana assunse un'attitudine indipendente, e come se fosse realmente separata dallo Stato? Niente affatto. La Chiesa del Sud si dichiarò pel Sud, e la Chiesa del Nord pel Nord, esattamente come avrebbe potuto avvenire in un paese ove la Chiesa e lo Stato sono uniti. E s'ingannerebbe colui che credesse che perchè in America la separazione è scritta nella legge politica non vi siano rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Si guardi, per esempio, all'elezione presidenziale. E che forse la religione e le influenze religiose, siano cattoliche siano protestanti, non intervengono in questo grande atto? Bisogna esser cieco per non vedere come e quanto v'intervengono, e come e quanto sia necessario che il candidato alla presidenza abbia l'occhio a queste influenze, se le propizi e le faccia muovere in suo favore. Potrei aggiungere altri fatti ed altri argomenti per mostrare come la religione penetra nella società civile in America, e quindi agisce e reagisce più o meno direttamente nello Stato, e che vi penetra sì largamente e con tale intensità che se un bel giorno fossimo trasportati in America, noi che muoviamo lamenti contro l'intolleranza delle nostre chiese, e la loro ingerenza negli affari dello Stato, troveremmo forse l'aura della libertà americana col suo rigorismo e puritanismo religioso poco fatta pe'nostri polmoni, e rimpiangeremmo l'aere meno rigido è più spirabile della vecchia Europa. Ma il già detto basta a schiarire il punto in proposito.

XIII.

Havvi nella religione cristiana due precetti fondamentali in cui si riepilogano tutte le sue dottrine. Il primo c'insegna che dobbiamo amare Iddio per lui stesso e perchè è il sommo bene; ed il secondo che determina il primo, e rinchiude un più alto insegnamento, che dobbiamo amarlo ed adorarlo in ispirito e verità. Questa è la legge, e questi sono i profeti. Questo è il mistero e questo il problema che si agita anzitutto nella coscienza cristiana, e intorno a cui s'aggirano la sua vita religiosa e scientifica, e la sua storia, e quindi la vita e la storia del cristianesimo. Dovremo più oltre esaminare quali fra le nazioni cristiane sono quelle ove questo problema è sorto sotto forma più determinata e più profonda, e quale fra le diverse soluzioni che ne hanno date risponde meglio a questo ideale dell'insegnamento cristiano. Ma fa duopo ripigliar prima le questioni che ci siamo poc'anzi indirizzate e cominciando dallo Stato, domandarci di nuovo, cosa è lo Stato? Cosa è, in altra parola, nel sistema dello spirito, in questo sistema che contiene l' individuo colla sua natura animale e razionale, la famiglia, i commerci, le arti, la giustizia, questa sfera che chiamasi Stato? Qual è la sua natura, e quale la sua funzione speciale?

Già risulta da quanto precede, e anzitutto da quanto si è discorso intorno alla necessità e al sistema, che l'individuo, la famiglia ec. non solo sono contenuti nello Stato, ma che lo Stato li genera e li fa quel che sono e devono essere, impartendo loro quel carattere determinato, razionale e umano, e eziandio quei diritti e quella libertà che non possederebbero se lo Stato non fosse o se fossero fuori dello Stato. Il che si riconosce implicitamente allorchè si ammette che l'uomo è un ente essenzialmente socievole e che non

può essere quel ch'è e deve essere secondo la sua natura razionale e compiuta che in quanto è nella società. Perocchè è lo Stato che penetrando nella sostanza informe dell'ente sociale ne forma, ne lega ed armonizza le parti, e costruisce così l'ente sociale. Ma come, in qual guisa ed in qual senso lo Stato è questa forza e questo principio? Appunto come unità, e unità concreta ed attiva, come *energia* dell'ente sociale. Imperocchè l'ente sociale non è un mero aggregato, una miscela di parti e di elementi, ma un tutto determinato, un organismo. Ora a quella guisa che la vita e l'energia della vita, il sentire, penetrando nella materia inorganica l'organizza e vi attua l'idea della vita, alla stessa guisa lo Stato, penetrando nella materia informe dell'ente sociale, l'organizza anche esso a suo modo, conformemente cioè alla sua idea. Lo Stato è adunque questa sfera ove lo spirito di un popolo raggiunge la coscienza della sua unità, della sua potenza e del suo diritto ed attua questa unità, questa potenza e questo diritto. Donde ne siegue che la fiacchezza dello Stato debbe necessariamente invadere l'intero corpo sociale, e che la forza e il sapere non possono venir dal basso, come molti e i più lo credono, ma dall'alto.

Ora la sfera di questa unità dello spirito è la sfera ove sorge ed abita la legge, e quindi un popolo non raggiunge la coscienza della sua unità e della sua potenza che nella legge; per il che debbe intendersi tanto il farla quanto l'eseguirla. Avvegnachè l'unità della legge non sta nè nel farla nè nell'eseguirla, ma in ambedue. In altre parole, il potere legislativo e l'esecutivo possono esser più o meno materialmente divisi, ma, come sono indivisibilmente uniti nell'idea, essi debbono anche unirsi ed armonizzarsi nel fatto, ed ove non si armonizzano, ove la legge non è eseguita o mal eseguita, la legge non è la legge, ed in realtà non esiste, o meglio sarebbe che non esistesse. In vero l'efficacia e la realtà della legge stanno più nell'esecuzione che nel precetto astratto e virtuale.

Onde con ragione si disse che una legge imperfetta e bene eseguita è da preferirsi ad una legge perfetta e mal eseguita.

Lo spirito di un popolo trova adunque la sua forza e la sua unità nella legge, dando e dandosi la legge, eseguendola e ad essa sottomettendosi. Nel dire però che lo spirito di un popolo attinge la sua forza e la sua unità nella legge, ho solo inteso dire che vi attinge una certa forza ed una certa unità, e non la forza e l' unità assoluta. Avvegnachè lo spirito di un popolo non è solo la legge, e colla legge non si confonde, ma s' inalza al di sopra della legge appunto perchè la fa, e per ciò che la fa ed ha il diritto di farla ha pur anche il diritto di disfarla. Anzi la vera vita di un popolo non sta solo nel farla, ma nel farla e disfarla, e più alta e più energica è la sua vita e più profondo è in lui questo divenire, questo ardore e questo lavorio di facimento e disfacimento. Ora chi è che muove così lo spirito di un popolo? Donde viene questa dialettica interna e inestinguibile che lo incita a divorare qual altro Saturno la sua progenie, e ad abbatter quell'idolo che il giorno innanzi avea inalzato, vale a dire, se stesso? È la presenza in lui di un altro spirito cui è intimamente e indissolubilmente unito, da cui è mosso e che in lui si muove, e suscita in lui quell'attrito, quel dolore, quell'assoluta contradizione donde prorompe la scintilla divina che l'illumina e l'arde ad un tempo. Perocchè questo spirito altro non è che lo spirito divino, lo spirito universale, e secondo l'espressione egheliana più esatta e più profonda, lo spirito del mondo. Ed è questa la contradizione, e questo il limite ove vengono ad incontrarsi, ad urtarsi cioè ed unirsi lo Stato e la Religione, lo spirito finito e lo spirito infinito.

Ed in vero lo spirito di un popolo o lo Stato in quanto unità concreta di questo spirito, sentendo nella finitezza della sua unità entro di sè l'infinito, l'infinito bene, l'infinita giustizia, l'infinito sapere, in una parola l'idea o l'unità assoluta, suda e s'affatica di

attuarli ne'limiti stessi della sua finitezza, allargando per quanto è in lui questi limiti sia sul campo di battaglia, della gloria e della conquista, sia formandosi e riformandosi internamente. Ed in questa formazione e in questo disfacimento esterno ed interno si svolge e si attua la sua vita e si compiono i suoi destini.

Se ciò è vero, e se è anche vero quanto abbiamo detto intorno alla contradizione, alla necessità e al sistema, ne siegue che in questo congiungimento contradittorio, in questo differenziarsi dello spirito, e quindi in questa lotta (qualunque possa esser d'altronde la forma e l'intensità della lotta) lo Stato è subordinato alla religione, e che in questa subordinazione in cui lo Stato entra come momento subordinato dello spirito stanno le relazioni della religione e dello Stato. E queste relazioni, lo ripeto, non dobbiamo rappresentarcele come accidentali, e come se lo Stato potesse essere senza la religione, o la religione senza lo Stato, ma come relazioni necessarie ed assolute, come relazioni di due sfere necessarie nel sistema, ma di cui l'una è più necessaria e tiene un più alto posto dell'altra.

E difatti qual è l'obbietto della religione? Dio, l'assoluto, l'assoluta verità, e quindi non la verità indeterminata e astratta, ma la verità concreta e sistematica, l'unità come unità sistematica dell'essere e della cognizione, in una parola, come spirito assoluto. Ma dicendo che questo è l'*obbietto* della religione si usa una espressione impropria e inadeguata. Perocchè Dio non è l'obbietto della religione in questo senso che la religione sia da un canto e Dio dall'altro, e come se Dio venisse a collocarsi dinanzi alla religione rimanendo fuori di essa. Se così fosse la religione non sarebbe che una forma puramente subbiettiva e contingente, una forma vuota senza sostanza e contenuto, poichè non conterrebbe il suo obbietto o, per dir meglio, Dio in essa non sarebbe. Il vero adunque si è che la religione, se ne consideri sia la forma sia il conte-

nuto, non è una istituzione essenzialmente divina, che in quanto Dio è in essa, e non è una istituzione assolutamente necessaria che in quanto è un momento, una sfera necessaria dello spirito assoluto.

E difatti Dio o lo spirito assoluto è dapertutto, è la *mens agitat molem*, lo *spiritus intus alit*, il creatore del cielo e della terra, ma non è dapertutto nella stessa guisa. In che appunto sta il sistema. E non solo è dapertutto, ma dapertutto si rivela. Perocchè il rivelarsi e l'essere sono inseparabili nell'assoluto. Un Dio che non si rivela non è un Dio creatore, e quindi non è il vero Dio, Perchè un Dio creatore val più di un Dio non creatore, onde il Dio creatore è il vero Dio. Anzi la creazione e l'eterna creazione è in un certo senso l'atto assoluto della natura divina.

Ora creare è rivelarsi, e non solo rivelarsi ad altri, ma pur anco a se stesso. Onde in qualunque modo s'intenda la creazione, che s'intenda come un atto assoluto ed eterno, o come un atto assoluto nel tempo, Dio si è rivelato e si rivela a se stesso nella creazione. Ma la sfera propria della rivelazione è lo spirito. La natura rivela, ma non si rivela a se stessa, e quindi non contiene che virtualmente la rivelazione. Essa è la virtualità e non l'atto della rivelazione. *Coeli enarrant gloriam Dei.* I cieli narrano la gloria di Dio, ma non sono Dio. Dio è in essi, poichè ne narrano la gloria, ma vi è come un Dio silenzioso e morto, e non come il Dio che genera la gloria, il Dio vivente nella pienezza e verità della sua natura. Solo nello spirito si compie il mistero della rivelazione e quindi della creazione. *Veni creator spiritus.* Perchè, lo ripeto, chi rivela crea, e chi crea rivela, e rivela creando, e creando rivela, e crea e rivela entro se stesso e per se stesso. Ed in siffatta guisa è l'alfa e l'omega, principio e fine, in una parola, spirito creatore assoluto.

Ma se lo spirito è il campo della rivelazione, e se può dirsi in

senso generale che havvi rivelazione in ogni sfera dello spirito, pure la rivelazione non si compie in ogni sfera nella stessa guisa. Ed esaminando la questione in un modo determinato e sistematico si vedrà che nelle sfere inferiori dello spirito, nell'individuo, per esempio, e ne' rapporti individuali, o nella famiglia e ne'rapporti domestici, ovvero anche nell'ente giuridico, Iddio non si rivela come Iddio, come principio creatore e universale delle cose. Ove egli si rivela come tale è solo nelle alte regioni dello Stato, della religione e della filosofia (1).

(1) Come questa indagine volge anzitutto intorno alle relazioni della religione dello Stato, per non complicare la questione abbiamo creduto passar sotto silenzio l'arte, quantunque anch'essa appartenga alla sfera dello spirito assoluto. E d'altronde l'arte e la religione sono sì strettamente congiunte che parlando dell'una si parla in qualche modo dell'altra. Quanto alla filosofia noi non potevamo non farla intervenire, per la ragione ch'essa ha il diritto d'intervenire in ogni indagine veramente scientifica, che anzi non havvi indagiue che possa chiamarsi scientifica senza l'intervento e fuori del pensiero filosofico.

XIV.

E qui dobbiamo di nuovo domandarci perchè interviene un conflitto tra la religione e lo Stato? Ai separatisti sfugge la ragione di questo conflitto, come sfugge la ragione, la natura, la necessità e il bene di ogni conflitto. Ed appunto perchè loro sfugge questa ragione essi si appigliano ad una separazione irrazionale e impossibile. Ora la ragione del conflitto è riposta in questo, che lo Stato e la religione sono sì strettamente uniti che quando si viene a considerare la loro natura e le loro relazioni si vede che il difficile non sta tanto nell'unirli quanto nel separarli, nel determinare cioè il momento della loro differenza. E difatti in quest'alta regione dello spirito la religione e lo Stato sono le due sfere le più affini e per ciò stesso le più contrarie. Perocchè i contrari non sono tali che in quanto costituiscono le differenze di una sola e medesima unità, e sono quindi l'uno nell'altro, la loro unità non attuandosi e non essendo quel che è che in essi differenziandosi, e conciliandoli ad un tempo, vale a dire, facendo sì che l'uno passi e sia nell'altro. In questa guisa l'essere e il non essere l'alto e il basso, il polo positivo e il negativo, la natura inorganica e l'organica sono quanto havvi di più contrario e di più affine ad un tempo. Lo stesso si riscontra nella religione e nello Stato. Ed in vero lo Stato o lo spirito di un popolo è divino, e Dio è in lui, in quanto esso attua e rivela una certa unità spirituale, un certo sapere ed un certo volere universale, ma dall'altro canto ricade nella natura, nel tempo e nello spazio, nella sfera della rappresentazione sensibile e della finalità finita, nel così detto temporale, in altra parola, Dio esiste in lui implicitamente, come virtualità e aspirazione, ma non esplicitamente come obbietto raggiunto, come contenuto proprio e finale. Ora quest'aspirazione che lo Stato non può

appagare, quest'obbietto che non può raggiungere e contenere è appunto la religione e lo spirito religioso, il quale aggiungendosi allo Stato ed allo spirito finito dello Stato ed in esso penetrando vi suscita quelle aspirazioni, quei moti, quegl'impeti, in una parola, quei conflitti che l'infinito suscita nel finito. E si ponga mente che lo spirito assoluto non discende e non può discendere sotto forma determinata e, dirò così, organicamente nella coscienza delle nazioni che in questo punto e mediante questo scontro della religione e dello Stato, a quella stessa guisa che la vita, la famiglia, l'esercito, lo Stato medesimo o un altro ente qualunque non può attuarsi in un qualsiasi punto del sistema, ma solo in quel punto e mediante quegli elementi e quei conflitti determinati che costituiscono la loro natura. Onde anche qui, togliendo questo punto e questo scontro, si toglie la religione e lo Stato e tutto ciò che ad essi si appoggia e da essi deriva.

Ora se analizziamo questo rapporto e ne consideriamo i varî aspetti vedremo in primo luogo che, per ciò stesso che l'obbietto e il contenuto della religione è lo spirito infinito, la religione domina e sorpassa lo Stato. Ma come lo spirito infinito domina e sorpassa il finito? Lo domina e lo sorpassa lasciandolo, se posso così esprimermi, dietro e fuori di sè e come una sfera cui è estrinsecamente e accidentalmente unito? In questo caso non sarebbe lo spirito veramente infinito, causa e finalità infinita, spirito creatore. Egli adunque lo sorpassa assorbendolo in sè, come il cristallo assorbe la luce e il calore, e come l'ente organico assorbe l'inorganico. Se non che nel caso presente si ha uno assorbimento più intimo e più profondo. Ed in fatti, dire che lo spirito creatore ed infinito contiene in sè lo spirito creato e finito vuol dire che non solo lo contiene, ma lo genera, e lo genera come un momento di se stesso, ma come un momento subordinato. E in questo atto generatore è rinchiusa la contradizione, la lotta ed

insieme l'unione di due spiriti. Imperocchè lo spirito creatore generando lo spirito finito, lo Stato, genera la scissura, la lotta de' due spiriti, ma generandolo come un momento di se stesso nè in lui da sè stesso si divide, nè lui da sè divide. Ed ecco come la più alta aspirazione dello Stato o, a dir meglio, lo Stato stesso è l'aspirazione all'universale, all'assoluto, alla religione, e come questa sia la vita e il fondamento dello Stato. E quì diviene anche più manifesto come separare lo Stato dalla religione sia decapitarlo, separarlo, cioè, da quell'atto generatore che gli da la vita e l' essere.

Donde anche ne siegue che il diritto e la libertà religiosa sono la fonte del diritto e della libertà politica, e che ove si vuole stabilire una certa uguaglianza, un certo equilibrio e, in qualche modo, una certa neutralizzazione di diritti tra la Chiesa e lo Stato, ovvero, invertendo i termini, sottoporre la Chiesa allo Stato avviene quello che avviene ne'casi sopraccennati, nell'insegnamento, nell'esercito, anzi in ogni cosa, perchè si scompagina e sconvolge il sistema e la natura degli esseri, e quindi non si ha più nè la Chiesa nè lo Stato, nè la libertà della Chiesa nè quella dello Stato, ma serva Chiesa in servo Stato.

Nè più vale per giustificare la loro seperazione, sia nell'uguaglianza, sia nella disuguaglianza, sia in non so qual imaginaria libertà, invocare certi passi del Vangelo come « *il mio regno non è di questo mondo* » o « *rendete a Cesare quel ch'è di Cesare, e a Dio quel ch'è di Dio* ». Perocchè, quando anche si dovesse intendere il Vangelo letteralmente, il che non si può ammettere, e nessuno ha mai ammesso, nè gli Apostoli stessi, nè i padri della Chiesa, nè i più rigorosi ortodossi, avendo tutti più o meno esposto, svolto e interpretato la dottrina evangelica; quando anche, dico, dovessimo attenerci alla lettera del Vangelo, farebbe duopo in ogni caso guardare ai punti essenziali e all'insegnamento generale e fonda-

mentale della dottrina evangelica, e non andar spigolando quà e là qualche passo che si distacca dal tutto onde appoggiarvi sopra la tesi che si sostiene. Sottoponendo l'Evangelo, come in generale ogni libro ed ogni dottrina, a questa specie di dissezione cadaverica si arriva al risultato espresso da chi disse: datemi un verso del Vangelo e vi farò bruciare un santo. Ma se invece di andar così sminuzzando il Vangelo se ne guarda l'insegnamento fondamentale e lo scopo supremo, anzichè trovarvi una giustificazione della dottrina della separazione, vi si troverà il contrario. Qual'è difatti lo scopo supremo della venuta di Gesù Cristo e del suo insegnamento? È quello di redimere il genere umano rinnovandone lo spirito, e di redimerlo e rinnovarne lo spirito fondando una nuova religione. Ora è da supporre ch'egli abbia voluto operare questa redenzione e questo rinnovamento tagliando a dir così l'uomo in due, e lasciando lo spirito finito, lo Stato, il temporale o come vorrà chiamarsi, fuori della redenzione? Havvi una interpretazione del Vangelo più antivangelica di questa? Il vero si è che Gesù Cristo, avendo compreso come la religione sia superiore allo Stato e come per rinnovare lo spirito politico fa duopo anzitutto rinnovare lo spirito religioso, usò e dovette usare espressioni che inalzassero gli animi al di sopra del punto di vista dello Stato e li collocassero nella sfera più alta della religione. Questo è il vero significato e questo il vero spirito del Vangelo, e altresì de' passi sopraccitati.

XV.

Ma questo spirito infinito che si rivela nella religione e nella coscienza religiosa, e che si rivela generando lo spirito finito ch'è nello Stato o, ciò ch'è lo stesso, lo spirito finito delle nazioni, non può per ciò appunto interamente svincolarsi dai limiti della coscienza sensibile e finita, e da questo lato esso ricade come lo Stato, benchè in modo diverso, nel tempo e nello spazio e nelle condizioni della esistenza finita. Il che può anche far sì, come l'ho notato (1), che la religione dimenticando il suo obbietto pieghi dinanzi allo Stato e agl'interessi temporali e mondani. Avvegnachè mentre la coscienza religiosa pensa, o per parlare con più precisione, si rappresenta e ama l'obbietto assoluto, e ad esso si unisce e si sente indissolubilmente unita, pur tuttavia rimane fuori di quest'obbietto, per modo che il subbietto e l'obbietto, il subbietto che adora e l'obbietto adorato, sono ancora divisi nella loro unione e non raggiungono quindi l'unità assoluta. In altra parola, la coscienza religiosa vive nella fede, nel mistero e nell'assoluta contradizione.

E difatti, poichè in questa unione del subbietto e dell'obbietto nella coscienza religiosa, il subbietto e l'obbietto sono ancora divisi, l'obbietto è dato al subbietto, vale a dire, è presupposto dal subbietto come un momento immediato ch'egli riceve, sente e vede o, a dir meglio, intravede, ma non dimostra. E dal suo canto l'obbietto per ciò stesso che non è un obbietto mediatizzato, dimostrato e subbiettivato è anch'esso un obbietto finito nella sua infinitezza. E questa è la fede, intendo la fede religiosa. La fede è quella sfera, quell'atto speciale, quel credere in cui si rivela ed

(1) Pag. 84.

è l'Assoluto, il quale appunto perchè vi è in una forma immediata e come presupposto, come creduto e non dimostrato, non solo è il mistero, ma il mistero assoluto, e quindi anche l'assoluta contradizione, la contradizione che è nell'Assoluto in quanto Assoluto. Ed invero se nella credenza l'Assoluto si pone come Assoluto e nello stesso tempo come Assoluto non dimostrato e quindi non pienamente rivelato, ne siegue ch'esso è il mistero assoluto, e che lo è non da un solo lato, ma da ambedue, dal lato, voglio dire, dell'obbietto non meno che del subbietto. Imperocchè il non compiutamente rivelarsi significa che l'obbietto rimane ancora estrinseco al subbietto e quindi anche questo a quello. Onde deve dirsi che nella fede l'Assoluto non si rivela compiutamente a se stesso. Nel che sta anche l'assoluta contradizione, la contradizione dell'Assoluto che si nasconde ed è un mistero a se stesso e in se stesso. E siffatta contradizione come momento dell'Assoluto la troviamo insegnata dalla nostra religione. Perocchè mentre Gesù Cristo è il figlio di Dio, ed in questo senso è anch'egli Iddio, pure egli è un mistero non solo per noi, ma per lui stesso, in quanto da un lato egli eseguisce solo il volere e i decreti del Padre, il che vuol significare che non li fa, e non facendoli ne ignora il senso arcano e l'intima ragione, e dall'altro ci dice egli medesimo che non è tutta la verità, ma che la verità verrà dopo di lui.

Ora questa verità ch'egli non è e che verrà dopo di lui, vale a dire, ch'è al di sopra di lui, e che per ciò è la sua verità, e non solo la verità sua, ma anche quella del Padre, questa verità in cui l'Assoluto deve assolutamente rivelarsi e sciogliere l'assoluto mistero e l'assoluta contradizione, e scioglierli come scioglie gli altri misteri e le altre contradizioni, non ponendosi cioè fuori del mistero e della contradizione e quindi della realtà, del sistema e dell'universo, ma nel sistema e nella contradizione, anzi ponendo e generando esso stesso il mistero e la contradizione per esser la

verità e la verità universale; questa verità, dico, è la filosofia. E difatti a quella guisa che la finalità assoluta non è tale che in quanto genera essa stessa i mezzi o fini subordinati, e li genera come suoi mezzi e per se stessa, così l'assoluta verità non è tale che in quanto è la verità del Padre e del Figlio, delle sfere, cioè, subordinate del sistema ch'essa genera come sue, entro se stessa e per se stessa. E questa verità, lo ripeto, è la filosofia. E non dico soltanto che la filosofia ha per obbietto questa verità, ma che è questa verità, e ciò per quelle medesime ragioni colle quali ho più sopra mostrato non doversi considerare l'Assoluto come un mero obbietto della religione, ma come presente e contenuto nella religione. Perocchè s'egli è vero che la religione non è la religione che in quanto contiene l'Assoluto, ciò sarà altrettanto vero, anzi più vero della filosofiia. Quindi la filosofia non è la filosofia che in quanto l'assoluta verità esiste in essa sotto quella forma speciale che costituisce ad un tempo la filosofia e l'Assoluta verità. E ponendo mente al rapporto della filosofia e della religione si scorge come la filosofia esista già virtualmente nella religione, a quella stessa guisa che la religione esiste già virtualmente nello Stato. Al che appunto si appoggia quel concetto secondo il quale la filosofia e la religione avrebbero lo stesso obbietto e non differirebbero che per la forma.

Onde vedere se ed infino a qual segno questo concetto intorno al rapporto della religione e della filosofia sia fondato dobbiamo considerare come avviene e cosa rinchiude il passaggio dalla religione alla filosoflia.

Poichè nella coscienza religiosa l'assoluto, mentre si pone come verità assoluta, lascia insieme sussistere il mistero e la contradizione, e non raggiunge quindi la sua unità e la sua verità assoluta, esso rimane come fuori di sè ed estrinseco a se; il che fa sì che gli elementi di cui si compone sono ancora scissi e a così dire si

toccano senza compenetrarsi. In altra parola nella religione l'Assoluto è ancora nella sfera della rappresentazione e non si è collocato nella sua sfera propria e finale, nella sfera dell'idea e del pensiero. Nella religione adunque l'Assoluto è nella sua verità secondo la rappresentazione, nella rappresentazione e per la rappresentazione, o, ciò che torna lo stesso, nella coscienza religiosa l'Assoluto è l'assoluta rappresentazione. Ed applicando questa norma alla dottrina cristiana si vedrà che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono questa verità rappresentativa e rappresentata, questa verità che nella sua assolutezza, nella sua unità come nella sua differenza, non si è ancora svincolata dal simbolo, dall'imagine e dall'apparenza, il che costituisce appunto la rappresentazione assoluta e in un l'assoluto mistero.

Ma l'Assoluto che si pone in siffatta guisa nella coscienza religiosa deve per ciò stesso ch'è l'Assoluto come tale realizzarsi. E difatti questa rappresentazione dell'Assoluto, e questo suo rivelarsi rappresentandosi implica una sfera ove l'Assoluto esiste qual principio stesso della rappresentazione e della sua propria rappresentazione, e perciò come ente che essendo e muovendosi fuori e al di sopra della rappresentazione non è rappresentabile, ma è solo pensabile, e quindi non può essere e rivelarsi che nel pensiero e in quanto pensiero.

Ora questa trasformazione dell'ente assoluto rappresentato nell'ente assoluto pensato fa precisamente il passaggio dalla religione alla filosofia. Ciò che la religione si rappresenta la filosofia lo pensa. Onde la rappresentazione assoluta della religione si cambia in pensiero assoluto nel campo della filosofia. *Fides quaerit intellectum* (1). La fede che si rappresenta l'assoluto è mal soddisfatta di se stessa, ed è mal soddisfatta perchè sente che nella contradizione

(1) S. Anselmo. *Tractatus cur Deus Homo, seu Fides quaerens intellectum.*

e nel mistero di questa rappresentazione si nasconde un più alto principio, il motore e il generatore della fede stessa, e spinta da questo principio essa vuole intender se stessa nell'assoluto intelletto che le genera, essa e la rappresentazione, e cessare in tal guisa di esser mera fede divenendo filosofia. In altra parola, l'Assoluto che è nella fede, appunto perchè l'Assoluto, abbandona la fede per attuarsi nella sua assoluta unità e nell'assoluta cognizione di se stesso.

In siffatta trasformazione della rappresentazione e della fede in unità e cognizione assoluta sta la filosofia e ciò che la distingue dalla religione. Ed in questo senso si può accordare che l'obbietto della filosofia e della religione essendo lo stesso, la filosofia non differisce dalla religione che per la forma.

Ma cosa è la forma che così trasforma quest'obbietto? È essa una forma senza contenuto proprio e speciale, per modo che il pensiero filosofico aggiungendosi alla rappresentazione assoluta non vi aggiunga che una differenza formale?

E innanzi tutto si noti che il pensiero filosofico trasformando la rappresentazione aggiunge alla rappresentazione e al suo contenuto un elemento che in essa non è, e quindi ne cambia non solo la forma ma il contenuto. E difatti la forma che il pensiero aggiunge alla rappresentazione altro non è che la forma dell'idea. Il che significa che il pensiero cambia la rappresentazione in idea, e che per conseguenza l'ente assoluto rappresentato e l'unità scissa e misteriosa di questo ente divengono l'unità vera è pienamente rivelata nell'idea, non nell'idea in generale, lo ripeto, o nell'idea in quanto natura, ma nell'idea che si pensa ed esiste come idea nella sua vera ed assoluta unità. E questo è appunto il pensiero filosofico. Onde allorchè si dice che la filosofia differisce dalla religione per la forma non si dice che la metà del vero, il vero essendo che la loro differenza sta nella differenza della rappresentazione e dell'idea.

Ma se tale è il rapporto e tale la differenza della religione e della filosofia, ne siegue 1° che mentre la religione e la filosofia sono ambedue necessarie, la filosofia è più necessaria della religione; 2° che la filosofia è l'idealismo, e l'idealismo assoluto, e che fuori dell'idealismo assoluto non havvi nè vera scienza nè vera filosofia.

Quanto alla prima proposizione, che cioè la filosofia sia più necessaria della religione, essa senza dubbio sembrerà a molti nonchè singolare, assurda. Ma è qui il caso di dire: *credo quia absurdum*. Perocchè la mente che potrà trovare assurda questa proposizione è la mente ch'è fuori dell'idea e del sistema, e per siffatta mente il vero ch'è nell'idea e nel sistema è necessariamente assurdo. E non solo è assurdo, ma deve esserlo, altrimenti non sarebbe il vero. E aggiungasi che non soltanto questa proposizione ma, secondo il bisogno, o il caso, o il punto di vista limitato ed esclusivo in cui potrà arbitrariamente collocarsi, ogni altra proposizione dovrà sembrarle assurda. Onde potrà trovare non meno assurdo che si ritenga lo Stato essere più necessario dell'individuo, o la religione dello Stato, di quello che la filosofia lo sia più della religione.

Ed in vero questa mente, la quale altro non è che la coscienza sensibile e finita, non potendosi inalzare all'idea ed al sistema, non può per ciò stesso pensare la necessità delle cose, nè la necessità dello Stato, nè quella della religione, nè quella della filosofia. E guardando a quel ch'essa chiama fatto e interpretandolo a suo modo, mutilandolo cioè e falsandolo, ed ignorando e sopprimendo altri fatti, e ciò che più monta la ragione del fatto, essa sconvolge e niega la ragione e la necessità di ogni cosa, come qui niega la necessità della filosofia. Perocchè niegare che la filosofia sia più necessaria della religione torna a niegare quella necessità stessa che costituisce la natura propria della filosofia e che la distingue dalla religione. E questa necessità è tale che tutti gli argomenti che si

mettono innanzi per abbatterla o scemarne l'importanza vengano a infrangersi contro di essa, perchè è la necessità stessa dell'assoluta cognizione e dell'assoluta esistenza.

E quali sono questi argomenti? Una società, si dice, non può far di meno della religione, ma può far benissimo di meno della filosofia (1). Anzi, aggiungono taluni, la filosofia è più dannosa che utile. Essa è un veleno sottile che infiltrandosi nel corpo sociale lo corrompe e lo discioglie. E poi ov'è la filosofia? Perchè vi sono tante filosofie, che qui più che mai è il caso di dire con Diogene, *hominem quæro*.

Non si può difatti disconvenire che la filosofia sia un veleno, e il più potente de' veleni. Solo è un veleno che come tutti i veleni porta seco il suo antidoto. Perchè, per dirla con Frà Lorenzo « *entro la tenera buccia di questo piccol fiore son rinchiusi il veleno e la virtù del rimedio* (2). Il difficile sta nell'intendere la natura di questo veleno e nel saperlo meschiare per sè e per altri in quelle dosi e combinazioni che rendono il vigore e la sanità. E come si rende la sanità? Cacciando quegli umori morbosi che vogliono insediarsi nell'organismo e pigliare il posto de' sani. E sono questi umori morbosi che gridano contro la filosofia e la chiamano avvelenatrice. Perchè ciò che la filosofia avvelena sono appunto questi umori, il sonno delle menti, cioè, l'egoismo, l'ignoranza, l'errore. Onde, non che allontanare dalle loro labbra questo veleno, a me sembra che le nazioni dovrebbero, imitando Mitridate, somministrarsene a larghe dosi per disciogliere e vincere quei veleni che in esse s'insinuano d'ogni dove e le riempiono di malori. E se havvi

(1) Ved. su questo punto la mia seconda *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hégel — Philosophie de l'Esprit*, Vol. II.

(2) « Within the infant rind of this small flower
« Poison hath residence and medecine power.

SHAKSPEARE — *Romeo e Giulietta.*

cosa di cui i popoli dovrebbero esser dolenti è appunto che la filosofia, questo dono, come dice Platone, il più bello che gli Dei abbian fatto agli uomini, non possa per la sua natura stessa che imperfettamente a loro comunicarsi.

Ma anche ammettendo, si obbietterà, che la filosofia sia in un certo modo necessaria, essa lo sarà come una specie di coronamento dell'edificio, e non come parte essenziale dell'edificio stesso, mentre la religione n'è un degli elementi più essenziali. E ne avete una chiara prova in questo, primieramente che la religione nasce colle nazioni, mentre la filosofia non viene che più tardi e quando già le nazioni hanno ricevuto un certo sviluppo e sono socialmente costituite; ed in secondo luogo che la religione è fatta per i più e quindi per la società la quale sta nei più, mentre la filosofia è fatta per i pochi, anzi per i pochissimi.

Siffatti argomenti, quando si guardano le cose dal vero punto di vista, dal punto di vista dell'idea sistematica, vale a dire, della realtà e della necessità assoluta, non hanno il menomo valore, anzi vanno contro quegli scopi che ha in mira chi li adopera. Già dire che la filosofia è il coronamento dell'edificio è nulla dire, o dire il contrario di quel che si crede dire. Perocchè se questo coronamento è quanto havvi di più necessario nell'edificio, tutte le parti dell'edificio saranno ad esso subordinate e fatte per lui, e secondo la necessità della sua natura. Anche il santuario può dirsi il coronamento del tempio, o il frutto e il fiore il coronamento della pianta. E nel fatto materiale il tempio può essere senza il santuario, e la pianta senza il frutto e il fiore. Ma ciò non fa che il tempio sia un vero tempio senza il santuario, o la pianta la vera pianta senza il frutto e il fiore. Anzi il tempio non sarebbe e non è quel che è deve essere senza il santuario, nè la pianta senza il frutto. E che il santuario e il frutto vengano ultimi, ciò non cambia affatto la natura di questo rapporto. Perchè nell'idea e nella verità l'ultimo è

il vero primo, ed il primo non è che per l'ultimo ed in quanto l'ultimo è. E guardando più addentro nelle cose si vedrà che il primo è dall'ultimo generato. E difatti il santuario pone il tempio intero, come il frutto pone il germe e tutti i suoi sviluppi. E questo è il profondo significato della parola di Cristo: la verità verrà dopo di me. Avvegnachè l'assoluto vero è quello che viene dopo gli altri, vale a dire, che rinchiude e genera tutti gli altri. E questo assoluto vero è appunto il vero della filosofia, il quale è per ciò il più necessario, e senza di cui la religione stessa è zoppa e monca, come lo Stato è zoppo e monco senza la religione. Onde coloro che per abbassare la filosofia e farne un'ancilla della religione usano siffatti argomenti, per ciò che vanno contro al vero, nel colpire la filosofia colpiscono la religione medesima. Qual'è difatti il criterio che li guida in simili ragionamenti? Il numero, la moltitudine, la coscienza incolta e irriflessa è la misura della necessità e del vero. Ora stando a questo criterio si deve porre a principio che il più necessario non è nè la filosofia, nè la religione, nè lo Stato, e neppure la vita sensibile, ma quel grado infimo della vita sensibile che ha suo seggio nel ventre. Perchè si può far di meno della religione, dello Stato e di ogni altra cosa, ma alla necessità del ventre tutto e tutti sottostanno. La vita animale è adunque il supremo vero e la suprema necessità donde muovono e cui fanno ritorno siffatti argomenti. Avea perciò ragione di dire che con siffatti argomenti si dimostra il contrario di quanto si crede e s'intende dimostrare.

Riguardo all'altra obbiezione, che fra tante filosofie non si sa ove sia la filosofia, essa è certo non poco imbarazzante, e più imbarazzante di quel che si crede. Si potrà rispondere, è vero, ch'è una di quelle obbiezioni che prova troppo e quindi prova nulla. Perocchè è un argomento che vale per la filosofia non solo, ma per altro, ed anche per la religione, e più forse per la religione che per la

filosofia. Ma questo non scioglie affatto l'obbiezione scettica desunta dalla pluralità delle filosofie, obbiezione che se tiene per lo Stato, per la religione e per la scienza in generale, tiene ancor più per la filosofia. Difatti lo scettico ha il diritto di dire allo Stato. Vi sono diverse forme politiche. Ov'è adunque la verità politica? Voi Stato mi dite che tal forma val più delle altre. Ma mi dite questo forse perchè è la vostra forma. In ogni modo io vi dimostro a mia guisa che tutte le forme politiche si valgono, e che tutte sono ugualmente buone o ugualmente cattive. A voi incombe dimostrarmi ch'io m'inganno. Lo stesso discorso lo scettico ha il diritto di tenerlo alla religione ed alla filosofia, ma più a questa che a quella. Perocchè la filosofia essendo la scienza dell'assoluto vero cui sono a dir così sospesi tutti gli altri veri deve dimostrare nella sua verità tutte le verità. Ecco perchè questa obbiezione è imbarazzante, anzi insolubile, insolubile, voglio dire, per tutti, salvo per un solo, per l'idealismo egheliano o assoluto.

L'idealismo egheliano può solo sciogliere questa obbiezione, appunto perchè è l'idealismo assoluto. Il che significa che si distingue da quell'idealismo che non è nè carne nè pesce, che è una specie di altalena, di diplomazia filosofica, e che ci canta: l'idealismo, la speculazione, l'assluto! ah! non può negarsi, son bellissime cose, cose divine, ma non dimentichiamo quell'altra fiaccola dell'umanità, quella che ci guida, e più che ci guida ci rende potenti e felici in questo mondo, e speriamo anche nell'altro, il buon senso. Ovvero che sopra un altro tono vi dice: l'idea! oh! certo, è un principio, e un alto principio, ma non è il solo, e ve n'è un altro e più alto. E qual è, di grazia, questo altro e più alto principio? Questo poi non lo so. Ah! non lo sapete? Se non lo sapete voi, permettete che ve lo dica io. Questo vostro principio più alto o più basso, come vi piacerà, dell'idea è tutto o nulla. Potrà essere il senso comune, o l'infallibilità del Papa, o il fenomeno, o

il positivismo, o il nulla, secondo l'arbitrio e le vedute accidentali e subbiettive dell'individuo. Dico il nulla, ma dicendo il nulla dico qualcosa di più di colui che crede potervi essere un principio che non è l'idea. Quando dico nulla dico qualcosa, e questo qualcosa non è tale che per l'idea che contiene ed esprime. Mentre colui che mi dice esservi un principio che non è l'idea, aggiungendo, ed è ben costretto di aggiungerlo, che non sa cosa sia questo principio, mi tiene un discorso che può aver solo un riscontro nel discorso di un pazzo. E difatti, voi mi dite che vi ha un altro principio che l'idea? Ma pensate voi il principio in generale, e questo principio in particolare? Perchè, se non li pensate, il vostro parlare è il parlare di un fantoccio. Li pensate adunque. Ma se li pensate, in qualunque modo li pensiate, e quali che siano questi principî, sia pur anche il senso comune, sia l'infallibilità pontificale, sia il fenomeno, o non so qual altro principio, voi non potete pensarli che mediante l'idea e nell'idea. Che se sono falsi principî, il falso non è nell'idea, ma nella vostra mente individuale che non sa pensarla. E notate che qui siamo nella sfera della scienza, e che voi dovete pensare i principî e le cose scientificamente, vale a dire, in una forma determinata e dimostrando quel che sono. Ed appunto per eludere questa necessità, dopo avere imaginato tal principio (dico imaginato, perchè questo preteso principio diverso dall'idea è parto dell'imaginazione e non della ragione), si aggiunge che non si sa cosa sia. Ma se non si sa cosa sia, come se ne può parlare? E come si può dire non solo che sia, ma che sia un principio qualunque?

Ora se questo falso idealismo è appunto falso perchè, nell'impotenza di cogliere l'idea nella sua verità e nella sua unità, spezza l'idea e la verità, e spezzando l'idea e la verità si pone nell'impossibilità di render ragione di se stesso e delle cose in generale, ciò sarà tanto più vero di ogni altra dottrina che più di lui si al-

lontana dall'assoluto idealismo. Ed ecco perchè l'obbiezione in proposito è insolubile per tutte queste dottrine. Come scioglierla difatti fuori dell'idea e dell'unità dell'idea? Come scioglierla cioè se non si dimostra le varie filosofie altro non essere che momenti, stadii di un solo e medesimo pensiero, di una sola e medesima verità, di una sola e medesima filosofia? E qual altra dottrina può dimostrarlo se non l'idealismo assoluto? E si ponga mente che questa dimostrazione riguarda, come lo notava poc'anzi, non solo la filosofia, ma altresì la religione. Perocchè la religione, essendo fondata sulla fede e sul mistero, non può per ciò stesso dimostrare la sua verità, e quindi non può sciogliere quell'obbiezione che si rivolge tanto contro di essa quanto contro la filosofia. E perciò essa *quaerit intellectum*, cerca quell'intelletto, quella ragione che dimostrando se stessa può sola dimostrare la verità della religione come la verità di ogni cosa in generale. E questo è idealismo assoluto, il quale è assoluto non perchè esclude, come le altre filosofie, la religione e non può con essa conciliarsi, ma al contrario perchè in sè la racchiude; in altra parola, perchè essendo un sistema, anzi il sistema, contiene e quindi dimostra la religione come uno de'suoi momenti.

XVI.

Ma cosa è questo idealismo assoluto? Ed in qual guisa contiene e dimostra la religione? E come la fede e la religione possono con esso accordarsi? Non sembra piuttosto che, trasformando la fede e ad essa subentrando, l'annulli? E voi che da un lato attribuite una sì alta funzione alla religione, non glie la toglieto dall'altro annullandola così nella filosofia?

Queste obbiezioni, cui già risponde in parte quanto precede, le ritroveremo più innanzi e allorchè avremo esaminati taluni altri punti che ad esse dovranno ricondurci, come a quelle che formano a dir così il compimento dell'opera e contengono la soluzione finale del problema della verità. Lasciando adunque la filosofia, l'idealismo e le sue relazioni colla religione, rivolgiamo di nuovo la nostra attenzione alla religione e allo Stato per studiarli nella storia de' nostri tempi e delle nazioni moderne.

Quando si considerano attentamente le cagioni che hanno prodotto la dottrina della separazione della religione e dello Stato, dottrina che trova l'espressione più fedele e più fallace nella formola cavouriana, più fallace appunto perchè promette il più alto bene, la libertà, mentre dà nulla, o il contrario, quando, dico, si considerano attentamente le cagioni che hanno prodotto questa dottrina, si vede che due sono le principali, la credenza nell'onnipotenza dello Stato, e la sempre crescente indifferenza religiosa, due cagioni che, dandosi la mano, andando di pari passo e generandosi in qualche modo a vicenda hanno oscurato e falsato il concetto della verità e della libertà.

Lo Stato è onnipotente. Egli è la fonte di ogni bene, di ogni forza, di ogni diritto, egli può tutto ordinare, unire e separare, fare e disfare a suo talento, e quindi la religione e non solo la

religione, ma la scienza e la filosofia sono ad esso sottoposte. La conseguenza di questo falso concetto dello Stato si è che le menti si sono assuefatte a considerare la libertà e la verità politica come le più alte, e a cercar nella soluzione del problema politico la soluzione del problema della vita. In altra parola il criterio politico è divenuto il criterio della verità.

Dall'altro canto l'affievolimento della credenza religiosa, affievolimento che è andato e va ogni dì sempre più cambiandosi in indifferenza e scetticismo, è venuto ad appoggiare e giustificare in un certo senso questa pretesa del potere politico, e a mantenere e spingere le menti su questa via. Imperocchè ove la verità religiosa va estinguendosi non rimarrà più che la politica, la quale sottentrerà alla religiosa e si attribuirà l'alto dominio della verità ed il governo esclusivo degli animi. L'indifferenza religiosa può rivestire varie forme. Nell'individuo può essere la negazione della religione, lo scetticismo religioso. Nell'uomo politico, o nello Stato non si mostra sotto una forma sì negativa e sì assoluta, ma ne piglia una più temperata, e per ciò stesso più pericolosa. Perchè lo scetticismo religioso ha almeno in suo favore la schiettezza, e poi come ogni scetticismo porta seco il suo rimedio. Lo Stato al contrario vi dice, io non niego la religione, non sono ateo, ma indifferente. E come siete indifferente? In più guise. Primieramente perchè non intendo più ingerirmi nelle cose della religione. In secondo luogo perchè, essendo innamorato della libertà, voglio che tutti siano liberi come me, e la religione la prima. Ed infine, imitando Dio che abbraccia tutti gli uomini nel suo amore voglio, per quanto è in me, abbracciare tutte le religioni, lasciandole tutte vivere insieme in pace sotto l'egida mia protettrice, e dichiarando che per me io le trovo tutte egualmente buone, o quando anche fossero tutte cattive a me non spetta immischiarmi in cose che non mi riguardano e che riguardano solo l'uomo e Dio.

Questa specie d'indifferenza è più falsa e dannosa del pretto scetticismo, perchè è uno scetticismo dissimulato, e anzitutto perchè sconvolge e corrompe il concetto di libertà, di quella libertà che lo Stato non può e non ha il diritto di dare. Già non è vero che lo Stato non s'ingerisce nelle cose della religione. Il fatto stesso ch'egli vuole accordare la libertà alla Chiesa, una libertà che la Chiesa non domanda, che anzi respinge prova che se ne ingerisce. Che si guardi, per esempio, all'Inghilterra ove lo Stato ha incominciato questo lavorìo di decomposizione della Chiesa anglicana. L'abolizione, o come dicono gl'inglesi, il *distabilimento* della Chiesa anglicana in Irlanda è il primo grande atto di questa ingerenza dello Stato. Oggi lo Stato mette la mano sulla Chiesa d'Irlanda, domani la metterà su quella dell'Inghilterra stessa. E cosa fa ora in Italia lo Stato se non invadere il dominio della religione? Si dice: noi non tocchiamo il dogma nè la disciplina, ma solo il temporale. Già non so se non toccate la disciplina, e se volendo riformare il temporale, voi potete non toccarla. Se non la toccate oggi, la toccherete domani. E quando si sa quanto strettamente nel fatto concreto la disciplina si colleghi all'insegnamento della Chiesa, toccando ed alterando la sua disciplina, si tocca e si altera il suo insegnamento. In quanto al dogma, è vero, voi non lo toccate. Ma perchè? Perchè non v'incomoda, e perchè lo credete cosa dell'altro mondo. E che fa a voi Stato che Dio sia uno, o che sia uno e trino, o anche che non sia? Infino a quando la religione non verrà a turbarvi nel vostro temporale voi la lascerete pienamente libera, ma se mai vi ponesse il piede, fosse anche col suo dogma, non vi peritereste di metter la mano sul dogma, come la mettete sulla sua disciplina e sul suo temporale. E perchè? Perchè voi non credete a nulla, voi non credete alla religione, e molto meno, ho appena bisogno di aggiungerlo, alla filosofia. Voi non credete seriamente che ad una sola cosa, a voi stesso ed alla vostra onnipotenza. La religione voi la

tollerate, o la subite a malincuore, o non l'accettate che come una specie di poesia o come un mezzo per raggiungere i vostri scopi temporali, ma in realtà non la prendete in sul serio. E come posso pigliare in sul serio una cosa dalla quale voglio separarmi? Le cose dalle quali voglio separarmi sono quelle che non tengo in verun pregio, che anzi stimo dannose, mentre voglio unirmi a quelle che tengo in pregio, perchè in esse trovo conforto, forza e verità. Ora, ditemi un po' Stato cristiano, chi vi ha fatto quel che siete? Chi ha fatto voi e le nazioni che governate? Chi vi ha dato quella forma e ha posto in voi quello spirito che vi distingue dalle antiche nazioni e dalle nazioni non cristiane? È il cristianesimo. Ma il cristianesimo è il cristianesimo senza il suo dogma? E se non è il cristianesimo senza il suo dogma, questo dogma è andato vagando nell'empireo, ovvero si è affermato e realizzato in voi infondendovi la vita e facendovi quel che siete? Cosa significano adunque la vostra separazione della religione e dello Stato, la vostra libertà religiosa e del genere umano? Sono queste parole e formole vacue, che, se significano qualcosa, significano la negazione del cristianesimo, e di voi stessi, Stato e nazioni cristiane, e quindi della storia e di quella verità ch'è nella storia. Bella cosa invero dire: Dio abbraccia tutti gli uomini nel suo amore. Tutte le religioni si valgono, tutte raggiungono lo stesso scopo. Un fanciullo può dir questo. Ma appunto è il dire di un fanciullo. Dio abbraccia non solo tutti, ma tutto nel suo amore. Ma dopo aver detto ciò, cosa si è detto? Assolutamente nulla. Non si è detto più di quello si dice nelle altre formole indeterminate: *libertà*, *uguaglianza*, *fraternità; libera Chiesa in libero Stato;* l'essenziale essendo anche qui il determinare come Dio ama tutti e tutto. Perocchè non ama e non può amare tutto e tutti nella stessa guisa, e se, per esempio, ama l'animale, amerà ancor più l'uomo dell'animale, in una parola, egli ama più

quegli esseri, e quindi anche quella religione che a lui più si avvicina, e in cui si è più pienamente manifestato. Questo è il punto essenziale, e in questo stanno la potenza e la ragione ad un tempo speculativa e storica del cristianesimo. Togliete questa differenza intrinseca e assoluta del cristianesimo, e voi togliete il cristianesimo, e col cristianesimo la storia. Cristo è morto pel genere umano e l'ha redento, ma l'ha redento nel cristianesimo e mediante il cristianesimo, e non senza o fuori del cristianesimo, il che non avrebbe senso. E san Paolo è l'apostolo delle genti non perchè abbia considerato uguali tutte le nazioni, ma perchè la religione cristiana essendo la religione della verità, la religione assoluta, tutte le nazioni e tutte le religioni son fatte per essa, e quindi tutte possono in essa redimersi ed inalzarsi alla verità.

Ora il cristianesimo ha foggiato le nazioni cristiane non nella separazione ma nell'unione della religione e dello Stato, informandole ai suoi dogmi e ai suoi insegnamenti, i quali sono dogmi e insegnamenti determinati e non formole indeterminate, espressioni di un cosmopolitismo religioso sfornito di ogni dottrina, di ogni pensiero religioso vero e determinato, e fatto solo per ingenerare lo sconforto, lo scompiglio e le tenebre nelle coscienze.

Ma qui si domanderà. Cosa volete voi? A che mirate? E a quale conclusione intendete arrivare? Perchè voi dite: io non voglio la separazione della religione e dello Stato; io niego che lo Stato abbia il diritto d'ingerirsi nelle cose della religione, perchè è subordinato alla religione; io affermo che il cristianesimo è la vera religione. E con tutto questo voi dite che la religione cristiana è malata e ha bisogno di un medico. Ma se lo Stato non è il medico ove trovarlo? Sarà forse la religione che curerà se stessa? Questo sarebbe un circolo vizioso; un malato non potendo curar se stesso appunto perchè malato. E poi l'indifferenza o lo scetticismo, di cui voi muovete rimprovero allo Stato, non è esso un

bene e non contribuisce alla guarigione del malato? Perchè, se son malato, per guarire, fa mestieri che divenga indifferente, anzi avverso a quel male che mi pone in siffatta condizione.

Certo, il momento scettico è non solo giovevole, ma necessario per la guarigione dell'infermo. Altro nondimeno è dire che lo scetticismo è un momento necessario, ma non è che un momento, e altro che lo Stato debba separarsi dalla religione, rinchiudersi in una indifferenza assoluta, e porre implicitamente o esplicitamente a principio l'uguaglianza delle religioni; come altro è pur anco dire che lo Stato contribuisce con una certa indifferenza alla guarigione dell'infermo, altro che possa egli stesso guarir l'infermo. Perchè il vero è il contrario. Non è cioè lo Stato che può guarir la religione inferma, bensì la religione che può guarir lo Stato.

Quanto all'infermità della religione, restringendomi ora a considerarla dal punto di vista limitato ove qui ci troviamo, vale a dire, dal punto di vista della religione, ogni punto di vista essendo limitato fuori della filosofia, farò osservare che l'indifferenza religiosa non ha la sua radice nello Stato, ma nella religione medesima. La religione diviene incredula, non crede più in se stessa. Ed ecco come il tramonto annunzia la nuova aurora, come dalla morte nasce la vita. La religione si fa incredula perchè sorge e fermenta in essa un nuovo spirito, e l'incubazione di questo spirito la rende inferma e la risana ad un tempo. Questa è la storia, e questo è altresì il diritto assoluto della religione. Lo Stato non ha il poter di guarir la religione, per ciò che la religione ha solo il diritto di guarir se stessa. La storia delle religioni è una serie di siffatte guarigioni. Il cristianesimo operò la guarigione delle antiche religioni ed insieme delle antiche società. E nel cristianesimo stesso è già avvenuta una prima guarigione, la guarigione operatavi dal protestantismo. E qui cade acconcio gittare uno sguardo sulla storia e sulle condizioni attuali del cristianesimo.

XVII.

Rammentiamo anzitutto che il cristianesimo ha fondato le società moderne e che, per ciò che le ha fondate, fra le diverse questioni che si agitano nella coscienza cristiana quella che domina tutte le altre è anche oggidì la religiosa. La quistione politica e la sociale, come chiamansi, benchè più apparenti e a dir così più romorose sono ad essa subordinate, e sono appunto più apparenti e più romorose perchè subordinate, le cose più profonde essendo le più nascoste. Onde, come in altri tempi, così pur oggi la vera e decisiva questione non s'aggira intorno alla separazione della Chiesa e dello Stato, ma intorno alla religione.

Il cattolicismo ed il protestantismo segnano i due stadî che fin qui ha percorso il cristianesimo. La questione che si affaccia alla mente intorno ad essi è naturalmente questa: il protestantismo costituisce nel cristianesimo un progresso di fronte al cattolicismo?

Se si misura il protestantismo alla stregua dell'indifferenza politica, o di quel criterio giusta il quale tutte le religioni sono le stesse, o la religione non riguarda che l'uomo e Dio, esso non segnerà verun progresso. Anzi guardando a certi segni ed elementi estrinseci, alla quantità, al numero ed a ciò che chiamasi unità cattolica gli si potrà anteporre il cattolicismo. Questo è però un criterio antistorico non solo, ma anticristiano. È un criterio antistorico, perchè se si ammette che il cristianesimo è un progresso rimpetto alle antiche religioni, per la stessa ragione si deve ammettere che il protestantismo è un progesso rimpetto al cattolicismo. Onde se togliendo il cristianesimo voi togliete in qualche modo la Storia e la sua ragione, togliendo il protestantismo voi togliete la Storia del cristianesimo e la sua ragione. E difatti che significato può avere nella storia il protestantismo e tutto ciò che

ad esso si rannoda, la vita intellettuale, politica e sociale in una parola, la storia delle nazioni protestanti se il protestantismo non segna un passo innanzi del cristianesimo stesso? Ma esso segna un passo innanzi, come si vedrà quì appresso. È quindi un criterio anticristiano quello che non vuol riconoscere nel protestantismo un progresso di fronte al cattolicismo.

L'opinione comincia a diffondersi e prevalere che le nazioni latine siano inferiori alle germaniche. Si crede ribatterla dicendo che non si vede in che le nazioni germaniche superino le latine, poichè queste hanno ugual ingegno, ugual coraggio, ed hanno anch'esse compiuto grandi cose. Sì, tutto questo le nazioni latine possono averlo, ma una sola cosa non hanno, la religione delle nazioni germaniche, almeno di quelle che rappresentano il vero spirito germanico. Questo è il punto centrale della superiorità delle nazioni germaniche sulle latine.

Esaminiamo. Considerando il cattolicismo in generale, vi si rinverrà la forma più elementare del cristianesimo, il cristianesimo immediato, naturale, il cristianesimo che è ancora nella natura e nel paganesimo. È il Figlio non ancora risuscitato, che non è quella verità che deve venire dopo di lui, che non è lo Spirito. Tutto nel cattolicismo è in una forma rappresentativa e immediata, tutto vi è fatto per materializzare e pietrificare lo Spirito. I dogmi fondamentali del cristianesimo vi sono, senza dubbio, ma come lettera, non come Spirito. Il culto delle imagini non è un elemento accidentale ed estrinseco, ma intrinseco del cattolicismo. Perchè l'imagine, il simbolo, la natura è il campo in cui esso si muove. L'eucarestia non è Cristo risuscitato e nello Spirito, ma è Cristo nascosto lì dentro nel vino e nell'ostia, e che una formola verbale vi fa discendere. In altra parola l'eucarestia non è una rammemorazione della verità, un simbolo la cui verità è nella fede o nello Spirito in quanto fede, ma nel simbolo stesso. Onde He-

gel disse con ragione a questo proposito che Gesù Cristo sarebbe altrettanto nello stomaco di un sorcio che avesse rosicata l'ostia consacrata quanto in quello di un cristiano. Tutto, dico, è immediato e simbolico, e quindi anche tutto è esterno, autoritativo e tradizionale nel cattolicismo. Il cattolico, in quanto cattolico, non pensa, e non può e non deve pensare, e non deve anzitutto pensare intorno a quella dottrina che lo fa quel che è, vale a dire, cristiano. Donde l'uso del latino, ed il divieto della volgarizzazione della Bibbia. Per modo che la verità ch'è nel cristianesimo rimane estrinseca ed estranea al cattolico. Ed in questo senso il cattolico non è un ente spirituale, egli non adora Iddio in ispirito e verità, ma nella carne e nella lettera. E questo, ch'è il tratto caratteristico, l'essenza del cattolicismo, s'incontra in varie forme e in varî gradi in tutte le sue istituzioni, e in tutte le menti cattoliche anche le più colte. Che si leggano, per citarne esempî recenti, le lettere del padre Giacinto e gli scritti del teologo Döllinger. A che si appoggiano tutti i loro ragionamenti? Al passato e all'autorità del passato, all'autorità cioè della tradizione e de'concilii, ch'essi interpretano, contestano o ammettono a loro guisa, lusingandosi con simili argomenti dimostrare il falso del nuovo, (o se meglio si vorrà, vecchio, perchè vecchio o nuovo per la ragione e la verità è lo stesso) dogma dell'infallibilità. Essi vi parlano, è vero, de'nuovi bisogni della scienza e de'nostri tempi. Ma altro è parlare della scienza, de'bisogni intellettuali de' nostri tempi, di questo tutti possono parlare, altro inalzarsi alla vera scienza, alla libertà cioè del pensiero e dello spirito. Dal momento che un cattolico si colloca in questa sfera non è più cattolico, e se continua a far professione di cattolicismo egli può credere di esserlo, ma non lo è. E se fosse qui opportuno dilungarmi intorno a questo punto, mi sarebbe agevole dimostrare come i filosofi cattolici, e Rosmini e Giobertì e Bossuet e Fénélon ed altri, appunto perchè cattolici,

ed in quanto cattolici, non pensano, filosoficamente parlando. Questo è il verme che rode il cattolicismo, e che la scienza e la filosofia non possono uccidere, perchè sono impotenti nella cerchia della vita nazionale senza il concorso della religione. E qui è il caso di ripetere con Lessing che se ci si mettesse in una mano l'errore colla libertà, e nell'altra la verità senza la libertà noi dovremmo anteporre la prima alla seconda. Io maestro non son vero maestro, e il mio insegnamento non ha scopo, se mi compiaccio nel vedermi circondato da discepoli inetti ed ignari, o nel tenerli in uno stato di ignoranza e di servitù. I miei discepoli debbo certo disciplinarli, ma disciplinarli nella libertà, in quella stessa libertà in cui io devo muovermi nell'insegnare, ed a cui è mio dovere inalzare la loro mente onde pensino liberamente la verità ch'io loro insegno, e la pensino come io la penso, e più pienamente di me, se lor vien dato. E così il maestro e il discepolo sono veramente uniti nella verità.

Ripeto adunque che il cattolico non pensa e non deve pensare. E perchè? Perchè altri, anzi un solo, il Papa, pensa per lui. Nel cattolicismo il Papa ha il privilegio esclusivo del pensiero e della verità, esso solo è infallibile. L'infallibilità del Papa, checchè ne dicano i cattolici avversi a questo dogma, è il pernio, la chiave maestra dell' edificio cattolico. Abolite questa infallibilità, e non avrete più il cattolicismo. E che l'infallibilità sia stata dichiarata oggi, o ne' tempi andati, il risultato sarà lo stesso. Se non lo fu ne'tempi andati, essa fu implicitamente ammessa nel fatto. L' odierna dichiarazione non è che la costatazione di un fatto, o a dir meglio della dottrina cattolica, onde se è un regresso in sè e nell'ordine della verità, è un progresso nel senso cattolico. Dire con Döllinger ed altri cattolici che questa dichiarazione è una disfida alla coscienza e scienza moderna, ovvero che non si accorda con certe tradizioni della Chiesa, è nulla dire. Perchè il Papa ha il

diritto di non riconoscere la coscienza e la scienza moderna, o di non riconoscervi che ciò ch' egli stimerà opportuno, o conforme all' insegnamento cattolico. E quanto alle tradizioni della Chiesa, supponendo anche che ve ne siano talune che contradicono all' infallibilità, ve ne sono altre che l'appoggiano. E poi se il Papa è il solo e vivente interprete ed espositore dei sacri libri, egli lo sarà viemaggiormente della tradizione e de' concilii, e poichè ha la potestà di aprire e chiudere, di legare e sciogliere, egli avrà anche quella d' interpretarli, e non solo d'interpretarli, ma di modificarli e riformarli. Nè giova ricorrere ai concilii come condizione dell'infallibilità. Perchè quello cui fa d'uopo guardare è l'atto supremo dell'autorità pontificale, vale a dire, la sentenza pronunciata *ex cathedra*. Se questa sentenza non ha un valore assoluto per sè, ma solo mediante i concilii, ed in quanto è da essi suggerita, o ricevuta ed approvata, la potestà pontificale cade, e con essa l' unità della chiesa cattolica, e quindi il cattolicismo. Il nome potrà rimanere, ma non la cosa. Si avrà, voglio dire, una dottrina media, una transazione, una specie di concordato o costituzionalismo religioso, un gallicanismo, ma non il pretto cattolicismo. Quindi l' infallibilità e il Papa sono inseparabili. Abolite l'infallibilità, e il Papa non è più Papa.

Ma cosa è l' infallibilità pontificale? È la vera infallibilità, l'infallibilità della scienza? È, voglio dire, quell' atto assoluto del libero pensiero in cui la verità a questo si rivela, perchè esso è nella verità, e la verità è in lui ; perchè, in altra parola, il subbietto e l'obbietto si sono in siffatta guisa compenetrati ed unificati che il subbietto si sa nell'obbietto e questo in quello, il che fa sì che il pensiero è veramente libero, è il pensiero? È questa, dico, l'infallibilità pontificale? Nulla affatto. L'infallibilità pontificale è anch'essa una infallibilità immediata, naturale, tradizionale, una infallibilità che rimane estrinseca al suo obbietto, la verità, l'infallibi-

lità del Figlio e non dello Spirito. Lo Spirito in quanto lettera c'è, ma non in quanto Spirito, il che significa che in realtà non c'è.

E difatti il Papa, dicesi, è infallibile perchè Cristo istituì Pietro a suo successore e gli dette la podestà di legare e di sciogliere (San Matteo) e di pascere il suo gregge (San Giovanni). Donde se ne deduce che il Papa è il solo interprete della verità contenuta nella Bibbia, e come la Bibbia è la verità, così egli è il solo interprete e distributore della verità, egli è lo spirito vivente della verità, in quanto ad esso solo lo Spirito si rivela. Questo è tutto l'edificio dell'infallibilità pontificale e del cattolicismo.

Non volendo qui esaminare quanto questa istituzione e questa tradizione siano storicamente oscure, dubbie e discutibili, poichè taluni sono andati perfino a negare la venuta e la morte di San Pietro in Roma, nè volendo tampoco fare intervenire l'esegesi biblica, e restringendo la questione ai termini qui sopra enunciati, l'infallibilità papale, domando io, è l'infallibilità? No, non è l'infallibilità. E difatti la Bibbia è, come ogni libro, un libro morto, e la parola ch'è in essa è una parola morta. Quindi l'insegnamento del Figlio che vi è contenuto, in quanto mero insegnamento del Figlio, è un insegnamento anch'esso morto, una mera lettera. E ciò perchè il Figlio in quanto Figlio non è lo Spirito o, s'è lo Spirito, è, come è stato più sopra notato (1), lo spirito finito, lo spirito che è nel corpo, nel mondo visibile, in una parola, nella natura, e non lo spirito infinito. Il che intese il Figlio stesso allorchè disse: *È utile ch'io me ne vada, perciocchè se io non me ne vo', il Consolatore non verrà in voi, ma se io me ne vo', io ve lo manderò; e quando lo Spirito di verità sarà venuto, egli vi guiderà in ogni verità* (2). Ora

(1) Vedi pag. 97.

(2) San Giovanni Cap. XVI, 7, 13. Questo passo trova il suo complemento in quell'altro di San Matteo (Cap. XII, 31, 32), ove il Figlio riconosce anche più

questo spirito non sarebbe venuto, e non verrebbe direttamente che per il Papa, e a noi non verrebbe che mediante il Papa. Il Papa sarebbe adunque il mediatore dello Spirito.

Ma lo Spirito non discese già soltanto in San Pietro, bensì nei dodici Apostoli. Il che mostra che può discendere nell'uomo per altra via che per il Papa, e che quando anche Gesù Cristo avesse istituito San Pietro a suo successore, siffatta istituzione sarebbe insufficiente relativamente allo Spirito e alla verità. E questa insufficienza viene appunto dall'insufficienza e limitazione del Figlio relativamente allo spirito, limitazione ch'egli stesso sentì ed espressamente riconobbe. Si dirà che il Papa come successore di San Pietro è l'unità dello spirito apostolico, dello spirito che si effuse su tutti gli apostoli. Ma ciò non toglie che si effuse non su un solo apostolo, ma su tutti. Voglio dire che lo spirito divino, appunto perchè è lo spirito divino, non discende così in uno o in parecchi uomini, quali che essi siano o quale ne sia il numero, con essi identificandosi e trasmettendosi tradizionalmente e con mezzi estrinseci dall'uno all'altro. Questa è una materializzazione dello Spirito, un far ricader lo Spirito nella sfera della natura e del Figlio. È un processo simile a quello che fa dire: Adamo peccò, quindi tutti gli uomini son peccatori: ovvero: Adamo è il padre del genere umano. Perchè anche qui la verità, lo Spirito, il vero principio, cioè, del peccato e dell'uman genere viene naturalizzato nella contingenza e nell'individuo, in Adamo e nella sua tras-

esplicitamente la sua subordinazione allo spirito. « *Ogni peccato e bestemmia,* dice Gesù Cristo, *sarà rimessa agli uomini, ma la bestemmia contro allo Spirito non sarà lor rimessa. E a chiunque avrà detta alcuna parola contro al Figliuol dell'uomo sarà perdonato, ma niuno che l'abbia detta contro allo Spirito Santo sarà perdonato nè in questo secolo, nè nel futuro* ». E San Paolo commenta e conferma queste parole allorchè dice (Corint. Cap. II, 15) « *Lo Spirito giudica di ogni cosa, ed egli non è giudicato da alcuno.*

gressione. La sfera della verità e dello Spirito è adunque più larga di quella entro cui vorrebbe rinchiuderla l'infallibilità pontificale.

Ma non solo è più larga, bensì più alta. E difatti come avviene nel Papa la rivelazione dello Spirito? Mediante quell'accoppiamento che chiamasi ispirazione. Il Papa è ispirato dallo Spirito Santo. Ora l'ispirazione è lo spirito passivo e finito, lo spirito ch'è ancora nella natura, non è lo spirito infinito, lo spirito che pensa ed è nel pensiero, anzi è il pensiero. La verità che si rivela nell'ispirazione non è la verità. Può esser la verità, come può esser l'illusione e l'errore. La verità ispirata è la verità subbiettiva e contingente, non è la verità. È la fallibilità nell'infallibilità. E perciò stesso ch'è ispirata, rimane estrinseca all'ispirato. E quindi il Papa ch'è ispirato non può dire cosa sia lo Spirito di verità, lo Spirito che fa la verità del simbolo, della lettera, del Figlio. E non potendo dire cosa sia lo Spirito, non può dir neppure s'è il vero Spirito che a lui si manifesta, e perciò stesso cosa sia il Figlio ed il Padre, e quale la verità in essi contenuta. Perchè per intendere il Figlio ed il Padre bisogna intendere lo Spirito, anzi il Padre e il Figlio non sono la verità e non s'intendono che nello Spirito. Quindi il Padre, il Figlio e lo Spirito rimangono nell'ispirazione pontificale tre lettere, tre simboli, tre persone sensibili, naturali e tradizionali.

E questo è il *non possumus*, l'immobilità della corte romana. Perchè lo Spirito è vita e moto, ed ove non havvi lo Spirito, havvi solo la natura, la lettera morta ed immobile. Il Figlio morì, e dovea morir nello Spirito, e morendo nello Spirito risorse e glorificò se stesso e divenne uno con se stesso e con il Padre nella verità. Il che vuol dire che lo Spirito dette la morte al Figlio ed al suo insegnamento, e dando loro la morte vi pose la vera vita. E così lo Spirito è nell'umanità e la muove, la muove, cioè, rinnovando perennemente in essa, nella fede e più ancora nel pensie-

ro, il mistero dell'incarnazione, della morte e della risurrezione. Perocchè l'umanità si muove, vive e risorge uccidendo la natura e la lettera, onde ove havvi immobilità non havvi nè moto, nè risurrezione, nè Spirito. Quindi se il cattolico non si muove, non è nello Spirito e non pensa, la ragione è appunto che il suo capo non si muove, non è nello Spirito e non pensa.

E qui si può anche scorgere come la tanto vantata unità cattolica sia un'unità meramente disciplinare e esterna, è non l'unità nello spirito e nella fede. Perocchè se la fede non è l'intelletto, l'intelletto attivo, per dirla con Aristotile, o lo spirito assoluto, pure *quaerit intellectum*, perchè ad esso è intimamente congiunta. Onde più lo cerca e l'ama, più lo pensa, e per ciò stesso più l'intelletto ad essa si rivela. La fede che non cerca l'intelletto è la fede cieca, la fede che rimane estrinseca al suo obbietto, e quindi gli animi che si uniscono in questa fede sono uniti in una fede estrinseca e passiva, nella passione, cioè, nell'interesse, nell'utile, nella disciplina e nell'autorità, in una parola, nella natura e nella lettera, ma non nello Spirito. E questa è l'unità della fede cattolica.

Ora questa unità o consorzio estrinseco e nella natura è più facile, più superficiale e più volgare del consorzio intrinseco e nello spirito. I più vivono nella natura, i pochi nello spirito, appunto perchè è più facile vivere nella natura che nello spirito. Il che spiega perchè il cattolicismo la vinca pel numero sul protestantismo. Ma questo, come si vede, anzichè costituire un argomento in favore del cattolicismo ne mostra l'inferiorità di fronte al protestantismo.

E qui rinverremo eziandio la ragione di un altro fenomeno che molti sorprende e turba, intendo parlare della tendenza del protestantismo, soprattutto in Inghilterra, a tornare al cattolicismo. È questo nondimeno un fenomeno che non deve sorprendere. Il cattolicismo essendo il cristianesimo nella natura, là ove la fede

ed il pensiero s'infievoliscono, siffatta tendenza a ricadere nella natura deve manifestarsi. È un affievolimento che può avvenire in diverse guise, e aver diverse cagioni. Può essere un affievolimento individuale o anche nazionale, e può nascere dalla ricchezza e prosperità stessa della nazione, le quali abbassando e snervando gli animi li materializza, ed estinguendo in essi lo spirito li spinge a cercare il sostegno della loro credenza nell'autorità e nella lettera. Quindi non è anche da meravigliare che il cattolicismo perduri. Esso perdura e perdurerà, ed in questo senso il Papa ha ragione di dire: *Portae inferi non praevalebunt.* Ma esso perdurerà come perdurano le religioni di Fo, di Brama e di Budda, come una forma inferiore cioè del cristianesimo, e le nazioni cattoliche, vecchie o nuove che siano, apparterranno alle nazioni che vivono nella natura, e non a quelle che vivono nello Spirito.

XVIII.

Un vescovo cattolico in una recente sua pastorale dice: « Riceve il Papa nuove rivelazioni? Può egli creare nuovi articoli di fede? Certamente no » (1)—No, egli non può crearne. Ma perchè non può crearne? Forse perchè una nuova rivelazione, un nuovo svolgimento dello Spirito non è possibile? Certamente no, diremo noi a nostra volta. Perchè adunque il Papa non può ricevere una nuova rivelazione? Perchè il vero spirito al Papa non si rivela. E perchè non si rivela? Per le ragioni qui sopra esposte, le quali si riassumono in questo che il Papa è nella lettera e nella tradizione, e non nello Spirito.

Ora a noi sembra che se il reverendo uomo che si pone la suddetta questione vivesse nello Spirito e nella libertà dello Spirito, non se la sarebbe posta, o se la sarebbe posta in altra guisa. Intendo dire che invece di dimandarsi se il Papa può ricevere una nuova rivelazione, si sarebbe domandato se una rivelazione altra dalla cattolica è possibile. E ponendosela in siffatta guisa egli non aveva che ad aprire gli occhi e guardare attorno a sè per vedere che non solo è possibile, ma che è una realtà, ed una realtà abbastanza vecchia. Fa appena bisogno aggiungere che voglio parlare del protestantismo. Ma questa è la sorte dello Spirito di verità, che colui che è nella lettera e nella natura non può intenderlo, e non potendo intenderlo lo rinnega, come Pietro rinnegò il suo maestro, e leva grida e vituperii contro di lui chiamandolo empio, eretico e che so io. È la sorte che toccò in origine al cristiastianesimo, ed è stata anche quella ch'è toccata e dovea toccare al protestantismo.

(1) Kübel, Vescovo di Friburgo (in Brisgovia).

Ora io dico che il protestantismo è una nuova rivelazione dello Spirito, e costituisce un nuovo articolo di fede, e perciò stesso un nuovo diritto ed una nuova forza nella vita delle nazioni. La fede protestante è la vera fede, perchè è la fede nello Spirito. Il dogma fondamentale, e se posso dir così l'atto assoluto della fede protestante non è la fede nella Bibbia in quanto lettera, ma nella Bibbia in quanto Spirito. Se il sostrato della fede protestante è sempre la Bibbia, questa non n'è che il sostrato, la materia letterale, ma il principio vivificante, quello che anima e informa questa materia è lo Spirito, ed il libero Spirito, lo Spirito, cioè, che non è nè a Gerusalemme nè a Roma, che non viene in noi tradizionalmente e mediante un'operazione o un'autorità esterna, ma che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ed è in noi in quanto siamo in esso rigenerati. Anzi è questo libero muoversi dello Spirito cristiano nella Bibbia che fa la nostra rigenerazione e in un' la verità della Bibbia. Perchè la mia vera rigenerazione e la mia fede non sono e non si compiono in quanto altri in me le pone, ma in quanto lo Spirito ch'è in me ve le pone, e se lo Spirito non è in me nessuno può porvelo. E la vera fede non è la fede nella Bibbia in quanto lettera, ma nello Spirito. La lettera è l'occasione, lo stimolo, l'imagine dello Spirito, ma non è lo Spirito. Quindi mentre leggendo e meditando il sacro libro con questo Spirito, vo compiendo la mia rigenerazione e vivificando la mia fede, io pongo in questo libro quella verità che non è in esso ma nello Spirito. In altra parola rigenerando e spiritualizzando me stesso io rigenero e spiritualizzo la lettera, spezzandola e cancellandola come lettera ed inalzandola così alla sua verità. Questa è la libertà di coscienza del protestantismo. Io son libero nella verità, dice San Paolo, vale a dire, nello Spirito. Onde io non sono veramente cristiano nel battesimo dell'acqua, ma in quello dello Spirito, e non perchè vengo battezzato, ma bat-

tezzando me stesso nello Spirito e nella verità. Quindi mentre la Chiesa cattolica si diffida dalla Bibbia, e teme che la diffusione e la volgarizzazione della Bibbia possa riuscir dannosa al cristianesimo, la Chiesa protestante al contrario pone a regola di fede che tutti debbono leggerla e meditarla. La lettera della Bibbia è, come ogni lettera, impura, dubbia, oscura e imperfetta, ma lo Spirito ch'è più forte della lettera la purificherà dileguerà l'oscurità e i dubbii e la compierà. E come ogni cristiano è nello Spirito, ogni cristiano deve partecipare a questa opera di purificazione e di spiritualizzazione.

Si dirà. Lo Spirito può non solo purificar la lettera, ma cambiarla e distruggerla.

Ma se lo Spirito è la verità, cosa fa che la lettera sia cambiata e anche distrutta? Anzi deve esser distrutta se non è la verità. Voi temete adunque la verità, voi non avete fiducia nello Spirito e nella verità, voi non avete la vera fede. E voi temete la verità per la lettera, cioè, per voi stessi che siete nella lettera; voi temete che l'edificio fondato sulla pietra venga surrogato da quello più vero fondato sullo Spirito.

Ma si obbietterà ancora. Ov'è nella fede protestante l'insegnamento? Ov'è la potestà? Ed ove l'unità della fede?

No, è vero, queste cose non vi sono per un cattolico che nato e vissuto nella chiesa cattolica non può intendere come vi sia insegnamento, autorità e unità nella libertà. Che queste cose siano più difficili nella libertà si può, anzi si deve accordarlo. Ma per ciò stesso che sono più difficili sono più profonde e più vere, le cose facili essendo le meno profonde e le meno vere. *Lo Spirito*, dice anche San Paolo, (1) *scruta ogni cosa, eziandio le cose profonde di Dio*. Ma non solo le scruta, bensì le fa, poichè *Iddio è Spirito* (2).

(1) Corint. II, 10.

(2) San Giov. Cap. IV, 24.

E poichè è Spirito egli fa il più alto insegnamento, la più alta potestà e la più alta unità nella libertà. Perchè lo Spirito è libertà, e la libertà è Spirito. Ove non è lo Spirito è la lettera e la servitù, e non la libertà.

Adunque il libero Spirito crea l'insegnamento. Difatti, se non insegno secondo lo Spirito e nello Spirito, cosa insegno? E se il mio insegnare non è l'atto libero dello Spirito è esso un insegnare la verità? Ed è anche un insegnar la verità, se il mio spirito non si unisce ad altri spiriti nello Spirito e nella libertà, o non si adopera perchè altri spiriti al mio si uniscano nello Spirito e nella libertà? Onde ed io che insegno e quelli che ricevono l'insegnamento più saremo nella libertà e più saremo nello Spirito. E questa libertà ch'è nello Spirito non è la libertà individuale astratta e interna, la libertà rinchiusa nella coscienza individuale, ma la libertà di coscienza nella verità, vale a dire, nello Spirito che si manifesta, si effonde e si attua nell'insegnamento religioso o nella Chiesa, in quanto la Chiesa costituisce questa sfera dello Spirito.

E qui anche si troverà la vera fonte della potestà. Perchè la potestà non è nella tradizione e nell'istituzione fatta da San Pietro, e neppure da Gesù Cristo in quanto Figlio, ma nello Spirito e là ov'è lo Spirito. Onde non è nè sul Golgota nè in Gerusalemme nè in Roma, ma nello Spirito. E se fu sul Golgota, come prima di esser sul Golgota fu nel tabernacolo e in Grecia e nell'India, vi fu in quanto lettera, e non in quanto Spirito. E appunto perchè vi fu in quanto lettera, la quale non può contener lo Spirito, questo da essa si ritirò e dovette ritirarsi. È come l'*ipse dixit*. *L'ipse dixit* è molto, anzi necessario, ma non è il più necessario. Il più necessario non è che Socrate, Platone, Aristotele, Gesù Cristo l'abbiano detto, ma il perchè, l'intima ragione del loro dire, questo è il più necessario. E questo è lo Spirito. Onde se lo Spirito è nella Chiesa protestante, vi sarà anche la potestà.

Ma se lo Spirito è il fondamento dell'autorità, in esso sarà anche riposta l'unità della fede, per quanto l'unità può esser nella fede, perchè, non lo dimentichiamo, la sfera della religione e della fede non è la sfera dell'assoluta unità. Imperocchè l'unità della fede non è nel numero. Il numero può esser grande, e la fede piccola o nulla. E cosa vale in questo caso l'unità? E un'unità vuota, l'ombra fallace dell'unità. Havvi nella fede, come in ogni cosa, il fuori e il dentro. Il fuori è la lettera, il dentro è lo Spirito. La vera unità, l'unità piena è nello Spirito, l'unità vuota e falsa è nella lettera. Quindi la vera unità della fede è là ov'è lo Spirito. Ora i pochi si uniscono nello Spirito, i più si uniscono nella lettera appunto perchè è la lettera. Anche gl'ignoranti sono i più e anche essi si uniscono nella lettera, nelle ciance e nell'ignoranza, mentre i pochi, anzi i pochissimi si uniscono nello spirito della scienza. E ov'è anche qui la vera unità? È nell'ignoranza o nella scienza? Onde deve dirsi che vi ha o può avervi più unità di fede fra due o più Chiese protestanti, che mentre differiscono in certi punti si uniscono nello Spirito, che nella cattolica ove la lettera tiene imprigionato lo spirito. Anzi il differenziarsi, entro certi limiti, mostra la presenza e l'energia dello Spirito. Perchè, come insegna S. Paolo (1) varî sono i doni dello Spirito, il quale anche parlò e pose negli apostoli non una sola, ma varie lingue, e non è spirito creatore che differenziandosi. E il Padre e il Figlio cosa sono se non differenze dello Spirito? Quindi la fede e l'unità della fede, che non si differenzia, è l'unità della lettera morta ed immobile, l'*om om om* dell'Indiano, non è l'unità vera dello spirito.

Questo è il cattolicismo e questo il protestantismo, e questo il loro svolgimento e la loro figliazione. Voglio dire che il passaggio dal cattolicismo al protestantismo è il passaggio del cristiane-

(1) Corint. Cap. XII.

simo dall'immediatezza, dalla lettera, dal Figlio alla mediatezza, alla verità della lettera, allo Spirito.

Se ora consideriamo questo svolgimento del cristianesimo nella storia vedremo che viene principalmente rappresentato da quattro nazioni, l'Italia, la Francia, l'Inghilterra e la Germania, e fra le nazioni germaniche anzitutto dalla Prussia. Lascio da canto l'America per la ragione che il cristianesimo non vi ha ancora ricevuto verun nuovo ed essenziale incremento; e la Spagna perchè in fatto di religione essa non differisce essenzialmente dall'Italia.

L'Italia e la Francia sono le due principali incarnazioni del cattolicismo, ma non lo sono nella stessa guisa.

Nello sviluppo della vita cristiana l'Italia, mi duole il dirlo, tiene il più basso posto, e nella immediatezza e naturalità del cattolicismo essa ne segna lo stadio più immediato e più elementare. Il cattolicismo italiano è quello che più si accosta al paganesimo, e si può dire in questo senso ch'esso è l'irreligione nella religione cristiana. Ciò potrà sembrare strano. Potrà sembrare strano che l'Italia sede del Papato sia in qualche modo la sede dell'irreligione. Eppure la cosa sta così; almeno io la vedo così, nè credo ingannarmi. Quello che diceva poc'anzi intorno al non pensare del cattolico è soprattutto vero dell'italiano. L'italiano religiosamente parlando non pensa. O si ride della religione, o si sottopone passivamente e ciecamente alla Chiesa. Il che vuol dire non pensare intorno alla religione. Non è a dire che la coscienza italiana non senta il peso del giogo pontificale e non si ribelli. Essa l'ha sempre sentito, e si è sempre ribellata. E Dante che pone Papi nell'inferno è il pittore e l'interprete di questo ribellarsi della coscienza italiana contro al Papato. Ma è, bisogna aggiungere, il ribellarsi del fanciullo, non il maschio ribellarsi dell'uomo. È il ribellarsi del fanciullo che piange, grida, si dibatte e maledice alla mano che lo

sferza, ma che riceve le sferzate, e non solo le riceve, ma finisce col baciar la mano che gliele dà. E perchè? Perchè non pensa. Che se virilmente pensasse, non andrebbe riempiendo l'aria di vane querimonie, ma si proverebbe seriamente a sopraffare il suo nemico non per la vana gloria di sopraffarlo, il che sarebbe anche un'opera fanciullesca, ma nella coscienza della forza, del diritto e della verità, per mostrare cioè a sè e ad altri ch'egli è nella forza, nel diritto e nella verità. E questo è il pensar virile del protestantismo.

Il punto cui nel suo più alto volo si è inalzata la coscienza religiosa italiana è il bello e l'arte, non l'arte romantica, ma la classica. Ora l'arte classica è l'arte antica o pagana. Onde anche da questo lato il cattolicismo italiano ricade nella natura e nel paganesimo. Il bello è, secondo il noto detto, lo splendore del vero, ma non è il vero. Esso è il simbolo, la lettera, la natura nello spirito, ma non è lo spirito. L'arte romantica si distingue dalla classica in questo, ch'essa ha coscienza della differenza del bello e del vero, della lettera e dello spirito, e nella coscienza di questa differenza considera il bello come un momento subordinato al vero, e se ne serve quindi liberamente come di uno stromento per la manifestazione dello spirito. Essa spiritualizza e in qualche modo annulla la servitù e la finitezza del simbolo nella infinita libertà dello spirito. In questa guisa l'arte non si confonde colla religione, ma è ad essa subordinata. Goethe, Schiller, Byron e anzitutto Shakspeare sono i più grandi modelli dell'arte romantica. Al contrario nell'arte antica, e specialmente nella greca il bello e l'arte sono la religione stessa; il bello è il vero. Il Giove di Fidia e il Giove nell'Olimpo di Omero sono il vero Giove, o, come noi diremmo, il vero Dio. Ed anche il Giove ottimo massimo de' Romani, benchè abbia un significato alquanto più universale e quindi più spirituale, è pur tuttavia il Giove romano e che è nel Campidoglio. Ora l'arte

italiana è una riproduzione dell'arte antica nel cristianesimo, e quindi è una materializzazione del vero nel bello, è un ritorno del cristianesimo al paganesimo. Le Madonne, i Cristi, i Santi di Raffaello e di altri grandi artisti, per quanto ammirevoli siano dal punto di vista dell'arte, son poco fatti per inalzare gli animi allo spirito. Anzi la loro stessa perfezione estetica ha dirò così una tendenza a richiamare e rattenere lo spirito nella natura.

E in Dante stesso, nel gran poeta nazionale, in quello che insieme al Papato ha più di ogni altro foggiato non solo la lingua, ma la coscienza nazionale italiana, quando lo guardo dal punto di vista religioso, non posso non ravvisarvi un poeta irreligioso, un poeta, cioè, fatto per generare nella coscienza italiana quello scetticismo religioso superficiale di cui facea testè parola. Porre i Papi nell'inferno, o porne taluni nell'inferno, altri in purgatorio ed altri in paradiso poco o nulla significa. È fantasia o arditezza di poeta. Ma religiosamente parlando il solo serio risultato che contiene questo volo o ghiribizzo poetico non è già quello di suscitare un più profondo sentimento religioso, ma il disprezzo o l'indifferenza per la religione. Inoltre la divina comedia è un mescuglio di paganesimo e di cristianesimo, e non si sa quale dei due abbia la preferenza nella mente del poeta. È vero che giunto al paradiso Dante licenzia il suo maestro come indegno di porvi il piede. Ma anche questa è fantasia poetica. Ed è una inconseguenza e una ingratitudine in Dante il non avervelo fatto entrare. Anzi egli avrebbe dovuto farlo passare prima di lui, appunto perchè suo maestro, e quel maestro che gli era stato duce in quei cammini aspri e forti e in quelle regioni di duolo e di pianto che nel cattolicismo sono altrettanto essenziali quanto il paradiso. Non si vede adunque perchè Virgilio, che ha traversato l'inferno e il purgatorio e n'è venuto fuori, non debba ascendere con Dante in paradiso. Quindi Beatrice, che anch'essa è una reminiscenza dell'antichità, della Dioti-

ma, cioè, di Platone, è un personaggio superfluo, perchè Virgilio avrebbe potuto e dovuto continuare il suo cammino. E così quel mescuglio di paganesimo e di cristianesimo sarebbe stato più compiuto (1).

(1) Taluno obbietterà forse che queste sono considerazioni estrinseche e che non colgono il vero concetto dantesco. Il discepolo, si dirà, può divenire a sua volta maestro e sorpassare il maestro. Ed è quanto qui avviene. Il giovane maestro è qui il cristianesimo, ed il vecchio il paganesimo. E Dante ha ragione di chiudere a Virgilio la porta del paradiso ove egli tratta a suo modo del dogma della Trinità che è il dogma fondamentale del cristianesimo. Quindi, anzichè mescolare il paganesimo e il cristianesimo, Dante, mentre ne mostra la figliazione, li distingue.

Come si vede le considerazioni estrinseche non m' impediscono di avere un occhio all'intrinseco, poichè mi fo io stesso questa obbiezione. Ma appunto l'intrinseco mi suggerisce queste considerazioni estrinseche. Perchè cosa è il vero intrinseco? Non è nè l'arte nè la religione, bensì la filosofia. Voglio dire che, per quanto alto sia il punto di vista della religione, è ancora un punto di vista estrinseco relativamente alla filosofia. Ora è dal punto di vista della religione che si vuole qui giudicar l'opera di Dante. Quindi la filosofia deve anche essa qui giudicarla da questo punto di vista, perchè, se la giudicasse come opera di arte o come opera filosofica, non la giudicherebbe dal punto di vista religioso. Perocchè la filosofia, mentre è l'intrinsechezza assoluta, se posso così esprimermi, si estrinseca ne'varii momenti del sistema, nello Stato, nell'arte, nella religione, ed è così che può determinarli e giudicarli. Ora io dico che, guardando la Divina Comedia dal punto di vista religioso e lasciando da parte l'estetico e il filosofico, essa è un poema irreligioso in quanto non è fatta nè per confermare gli animi nella fede cattolica, nè per farvi sorgere una nuova fede, ma per generarvi l'indifferenza e il disprezzo della religione. Questa è qui la mia tesi, e non altra. E difatti l'inferno, il purgatorio e il paradiso formano tutti e tre un dogma del cristianesimo, e lo formavano sopratutto in quei tempi quando il cattolicismo era tutto il cristianesimo, avendo poi, come si sa, il protestantismo soppresso il purgatorio. Ora se Virgilio conduce Dante attraverso all'inferno e al purgatorio, perchè non potrà questo maestro così cristianizzato entrare in para-

Questo è il cattolicismo italiano, almeno fino ai nostri giorni. Cosa diverrà in avvenire? Per me confesso che non lo so. Posso avere i miei dubbii, le mie speranze, i miei desiderii. Ma dubbii speranze, desiderii sono cose individuali, non sono la certezza e la scienza. Questo però credo poter affermare che non sarà la formola cavouriana, nè i corollarii, le applicazioni e gli spedienti che se

diso? Egli ha tanto più il diritto di entrarvi che, secondo l'insegnamento cattolico, viene fuori purificato dal purgatorio.

Si dirà forse che nella mente di Dante l'essenziale non è l'inferno e il purgatorio, ma il paradiso, appunto perchè l'essenziale nella religione cristiana è il dogma della Trinità. Ma cosa diviene la divina comedia con queste sottili supposizioni, con queste vedute arbitrarie e subbiettive che non sono che nella mente di colui che le imagina, e che possono andare perfino a sopprimere l'inferno e il purgatorio? Se io volessi spingermi innanzi su questa via potrei sopprimere anche il paradiso. Perchè la Trinità e il paradiso sono cose diverse, e la Trinità può benissimo stare senza il paradiso. E così la divina comedia se ne andrebbe in aria.

Per giudicare sanamente dell'influenza che il poema dantesco ha potuto esercitare sulla coscienza religiosa degl'italiani bisogna prenderlo qual esso è nel suo complesso. E pigliandolo in questa guisa si vedrà che le parti che hanno esercitato la più grande influenza sono appunto l'inferno e il purgatorio, e non il paradiso che contiene la parte più astrusa e la meno accessibile non solo alle menti incolte, ma anche alle colte e alla coscienza religiosa. Egli è adunque vero che la divina comedia è un mescuglio di paganesimo e di cristianesimo, e che questo mescuglio ove Virgilio adempie un sì alto ufficio, l'ufficio d'iniziatore, è più fatto per far tornare indietro che per spingere innanzi la coscienza religiosa. E i Papi collocati nell'inferno hanno dovuto produrre lo stesso risultato. Si dirà: erano uomini indegni del loro alto uffizio. Sia pure. Ma ciò non toglie che il pensiero che desta il vedere i Papi nell'inferno è che la religione cristiana non deve avere gran pregio, anzi minor pregio della pagana, poichè mentre Virgilio conduce Dante attraverso l'inferno e il purgatorio, vi sono Papi, vale a dire, i capi di questa religione, i vicarii di Dio in terra che, come ogni altro mortale, e i più malvagi fra i mortali, stanno a cuocere nell'inferno.

ne potranno ricavare che cambieranno sostanzialmente lo stato delle cose e cureranno i mali della patria. E quel che vedo e ascolto intorno a me, e a destra e a sinistra, e in alto e in basso mi conferma in questa convinzione. Il Papa se ne andrà o non se ne andrà? Ovvero accetterà o non accetterà la legge sulle guarentigie? Ecco quel che ascolto. Il che mi rammemora: il *Cosa pensa Filippo? Che notizie se ne hanno?* degli Ateniesi. E che vi giova sapere cosa pensa, cosa fa Filippo? Quel che anzitutto urge è di non consumare il tempo in vane ciance, ma di prepararvi seriamente ed uscir fuori a combatterlo. A me sembra che le parole di Demostene agli Ateniesi mal non si adattino al caso nostro.

Cosa fa che il Papa se ne vada o non se ne vada, o che accetti o non accetti? Forse che se una qualunque di queste supposizioni s'avverasse la quistione sarebbe sciolta? Niente affatto. E perchè? Perchè la questione non sta qui, ma altrove. Essa non sta nell'andarsene o non andarsene, nell'accettare o non accettare del Papa, ma in questo, se cioè il Papa andandosene, o non andandosene, accettando o non accettando, un nuovo svolgimento, una nuova scintilla dello spirito religioso può accendersi nella coscienza italiana; che la miracolosa scintilla venga poi per un Enrico VIII, o per un Lutero italiano, o per non so quale sovrannaturale operazione dello Spirito, o anche, ciò che sarebbe il più miracoloso de' miracoli, per il Papa stesso. Qui sta il vero nodo e la vera soluzione della questione. Il resto è secondario e non scioglie nulla. Esso non scioglie più il problema religioso, di quello non sciolgono il finanziario le tante e sì svariate misure, che in fin de'conti si riepilogano tutte in questa: aprire un più grosso buco a destra per turarne uno a sinistra. Il che permette è vero allo Stato di tirare innanzi. Ma è un siffatto tirare innanzi che, se anche qui non si compie un altro miracolo, se una scintilla di un altro spirito,

dello spirito finanziario, e, più che finanziario, produttivo non viene a illuminare e muovere l'intelletto italiano, lo Stato malconcio di buchi e di ferite e dissanguato finirà col ridursi a scheletro e col non potersi più tener sulle gambe. E la cosa andando così la religione, lo Stato e la finanza progrediranno di pari passo e saranno travolti nella stessa rovina.

XIX.

In Francia il cattolicismo ha dato un passo innanzi. Ha abbandonato la forma immediata ed immobile del cattolicismo italiano, ed ha incominciato a mediatizzarsi, a negarsi e a muoversi. Il Papa chiama la Francia figlia maggiore della Chiesa. Il che può esser vero. Solo sua Santità non ignora che, s'è la figlia maggiore, è una figlia maggiore di un temperamento turbolento e rivoltoso e sulla quale non sarebbe prudente fare assegnamento. Perchè se ha tratta sovente la spada per la difesa della Chiesa, non l'ha meno sovente rivolta contro di essa.

E difatti il genio della nazione francese è un genio operoso e attivo. Non è però il genio attivo della mente sintetica e che afferra l'unità concreta, ma della mente analitica e astratta, e quindi ecclettica e rivoluzionaria; qualità affini e strettamente unite. Perocchè la mente analitica o astratta è quella che mutila gli esseri, non ne considera che un lato, e per ciò stesso non coglie quell'unità determinante e specifica che costituisce la loro natura. Al che si collega il pensiero ecclettico il quale consiste nel pigliare arbitrariamente un principio limitato ad erigerlo a principio fondamentale della cognizione, e nel lasciarlo come si è preso per appigliarsi ad un altro, ovvero nell'unire e separare in un modo estrinseco, accidentale ed indeterminato gli enti e i principii. E questo è anche il pensiero rivoluzionario. Perocchè il pensiero che si rinchiude in un principio, in un punto di vista limitato o subordinato, e non tenendo conto di altri e più alti principî, vuole questi in quello imprigionare o questi a quello sottoporre, spezza violentemente e sconvolge la natura, i rapporti e l'unità delle cose.

Tale è il genio della nazione francese, e tale è pur anco la sua storia. Se si considera difatti la sua storia religiosa si vedrà che,

mentre la Francia è stata sempre il braccio destro del cattolicismo, ha dall'altro canto sempre contro di esso protestato, ma che la sua protesta è stata o violenta, o astratta e superficiale, e non ha mai colta nel segno la vera soluzione del problema; che in altra parola essa non si è mai inalzata al vero spirito del protestantismo, e ha perciò sempre dovuto ricader nel cattolicismo. Per la stessa cagione, per questo processo, cioè, per questa natura astratta dalla sua mente essa ha creduto poter sciogliere politicamente la quistione religiosa, vale a dire, ha creduto che la religione sia sottoposta allo Stato, e che quindi, sciolta la quistione politica, la soluzione della religiosa ne verrebbe come corollario. La crociata contro i Valdesi, Filippo il Bello ed i Papi in Avignone, gli Ugonotti e la San Bartolomeo, l'editto di Nantes e la sua rivocazione, le proposizioni gallicane e le dragonate, la grande rivoluzione e il concordato del primo impero, la rivoluzione del 48 e il secondo impero, e gli avvenimenti stessi che si compiono in questo momento in Francia sono tutti portati della stessa mente, della mente astratta che cerca la soluzione del problema religioso nella forza, o in combinazioni artificiali ed estrinseche, in quelle conciliazioni che non concilian nulla; essi ci ritraggon tutti il dibattersi, l'oscillar incessante, sussultorio e violento della Francia tra il cattolicismo e la rivoluzione, tra il cattolicismo e la sua negazione senza tuttavia poter mai raggiungere quel punto fisso, quella unità che sembra straniera e inaccessibile allo spirito francese. Hegel ha dipinto di un sol tratto e con la sua usata profondità questo stato anormale, e a dir così questo consumarsi della Francia. « Una nazione, dice egli, che fa una rivoluzione politica senza farne una religiosa lascia sussistere in sè una lotta, una contradizione che nulla può conciliare ».

Ora questa unità, questa conciliazione, questo spirito che rimane come un'aspirazione nella storia della nazione francese è precisamente quello che si è attuato in Inghilterra ed in Germania.

Si noti da prima che, mentre in Francia i più grandi rivolgimenti sociali hanno anzitutto avuto un movente ed uno scopo politico, e la religione o non vi è intervenuta, o non vi è intervenuta che indirettamente e come movente secondario, il contrario è avvenuto in Inghilterra ed in Germania. Qui la questione sociale si è posta anzitutto come questione religiosa. Il che precisamente costituisce la superiorità di queste nazioni e l'alta sfera in cui si muovono. Esse hanno compreso che, come il cristianesimo rinnovò le antiche società, così per rinnovare e ringiovinire lo spirito di un popolo fa mestieri rinnovare e ringiovinire lo spirito religioso, e ringiovinirlo nel cristianesimo stesso, svolgendone cioè lo spirito. Onde queste nazioni sono non solo più religiose delle cattoliche, ma essenzialmente riformatrici e non rivoluzionarie. Il che implica un lavorìo continuo e più intenso dello spirito, una più alta fede nello spirito e nella libertà e un intuito più profondo della verità. Perocchè, se la rivoluzione può essere utile anzi necessaria in taluni momenti della storia, essa non deve però equipararsi alla riforma. Lo spirito di riforma è quello spirito che ha l'intuito dell'unità della storia, della ragione e della verità, mentre lo spirito rivoluzionario spezza questa unità; il che fa appunto la sua debolezza. Perchè l'unità e a dir così la trama della storia e della ragione bisogna ricomporla. E qui sta il difficile. Il difficile sta nel ricomporre l'unità dello spirito di un popolo rotto e sconvolto dal soffio rivoluzionario. La religione lo può. Il congegno politico non lo può. La religione lo può perchè appunto è la religione, perchè cioè è quello spirito divino, quell'ideale, quella unità che non è lo Stato. Il congegno e la finalità politica senza la religione potranno unire esternamente gli animi, ma li lasciano internamente divisi. Potranno anche unirli in qualche modo internamente per raggiungere un alto scopo, quale l'indipendenza nazionale, ma anche questa sarà un'unione mo-

mentanea se non havvi il cemento della religione che l'assodi e la renda durevole.

L'Inghilterra ci offre il raro esempio di una nazione che fa una rivoluzione politica, e pur nondimeno ritrova là sua unità. Ma perchè? Perchè al di sopra della rivoluzione politica vi era la religiosa. Anzi fu la religione che cagionò la rivoluzione politica. Voglio dire che l'Inghilterra fece una rivoluzione politica per difendere e mantenere la sua nuova religione. Onde Cromwell fu politicamente rivoluzionario e religiosamente conservatore, e per ciò stesso egli conservò non solo l'unità religiosa, ma l'unità politica del suo paese. E quantunque non discendesse da Enrico VIII nell'ordine politico, egli ne discendea più di Carlo I nel religioso. E lo stesso spirito vediamo continuarsi e lo stesso fatto rinnovarsi nella seconda rivoluzione la quale non fu che il corollario e il compimento della prima, nella deposizione cioè di Giacomo II e nell'insediamento del suo genero Guglielmo d'Orange sul trono d'Inghilterra.

La religione cattolica pone anch'essa a principio che la religione è il fondamento dello Stato. Ma donde avviene che i moti che avvengono in Francia, la nazione più energica, la prima fra le cattoliche, abbiano sempre un carattere politico e rivoluzionario, in siffatta guisa che il loro scopo sembra retrocedere e come dileguarsi dinanzi ad essi, e non raggiungere altro risultato se non quello di far ricadere la Francia al di qua del punto ove ha preso la mossa? La ragione si è precisamente che la Francia non ha saputo svincolarsi dal cattolicismo. Quindi i suoi rivolgimenti non possono avere che un movente e uno scopo politico. Ne siegue che mentre da un lato essa vuole politicamente muoversi e progredire, dall'altro trova dinanzi a sè una religione immobile, che non vi suscita quella contradizione, quella lotta razionale della Chiesa e dello Stato che vivono nello stesso spirito, nello spirito di li-

bertà, ma che in realtà la pone fuori dello Spirito e della libertà, incatenandola nella tradizione e nella lettera e riconducendola, per quanto è in essa, a non so quai tempi medievali o preadamitici. E questa ferrea immobilità della Chiesa congiunta all'impotenza della Francia ad inalzarsi al di sopra del cattolicismo ha in qualche modo resi vani e annientati gl'istinti generosi, le alte doti della nazione francese e il sangue che ha sì largamente sparso per la libertà e l'umanità, ed ha nello stesso tempo dirò così scisso la coscienza francese generandovi o lo scetticismo religioso, o la credenza che la libertà politica possa fondarsi all'infuori della religione, credenza che è sventuratamente divisa in Francia dagli uomini più illuminati, più autorevoli e più sinceramente liberali e patriottici. Quindi mentre gli Stati protestanti lottando si riformano e progrediscono nella libertà, le lotte in Francia non sono fin qui riuscite che a sconvolgerne e dilacerarne lo spirito.

Dico adunque che l'Inghilterra e la Germania hanno attuato quello spirito di libertà religiosa che costituisce la nuova vita delle nazioni cristiane, e che è il vero e saldo fondamento del loro progresso e della loro rigenerazione politica. Ma quella stessa differenza che abbiamo incontrato tra il cattolicismo italiano e francese l'incontriamo tra il protestantismo inglese e germanico. E a quella guisa che il cattolicismo francese segna un passo innanzi sull'italiano, così il protestantismo germanico segna un passo innanzi sull'inglese. In che sta questa differenza o questo progresso nel protestantismo? In questo che il protestantismo germanico più dell'inglese si avvicina all'assoluta libertà, alla libertà filosofica, e quindi più dell'inglese è nello Spirito e nella verità. Ciò, lo so, potrà sembrare singolare. E perchè? Perchè non s'accorda coll'opinione, e anzitutto coll'opinione politica e religiosa.

Ma la luce incomincia a farsi intorno alla Germania. Gli ultimi

avvenimenti hanno rischiarato gli occhi a molti, quantunque vi siano ancora molti ciechi che non vedono o non vogliono vedere o non vedono che per metà.

Cosa si è detto della Germania infino ai giorni d'oggi? Sì, la Germania è una nazione dotta, non può negarsi, ma è una nazione di professori, di visionarî, di pedanti, una nazione che non ha lo spirito pratico (ecco il Verbo de' nostri tempi; se non si ha questo non si ha nulla), e che in fatto di libertà politica non riuscirà a gran chè. E poi c'è un morbo in Germania, che guasta e impesta tutto, anche la religione, il razionalismo, la filosofia.

Ecco i madornali, giganteschi spropositi che infino ad oggi hanno fatto ingoiare all'Europa non solo la stampa, ma taluni dottoroni letterati e politici. Ah! la Germania la patria di Lutero, di Leibnitz, di Federico il Grande, quella che ha inventato la stampa, la polvere, che divide coll'Inghilterra l'onore di avere inventato il calcolo dell'infinito, e le cui razze hanno rinsanguato la vecchia Europa, è una nazione che vive nelle nuvole? E il movimento intellettuale germanico moderno, il più originale, il più grande e il più completo dopo il greco, che anzi sotto certi rapporti supera il greco, è un nulla, non è cosa pratica, non aggiunge nulla alla verità, alla libertà, alla storia? E cosa è la storia e la realtà se non questo? E havvi qualcosa di più reale e a dir così di più vero di questo largo e profondo sviluppo dello spirito germanico che abbraccia tutte le sfere dell'umana esistenza, e che le abbraccia, le unisce e le armonizza come giammai forse non lo furono in altri tempi? Perchè imagino che in quegli eserciti ove combatteano personaggi quali Socrate, Pericle, Tucidide, Senofonte, Alcibiade, dovea avervi un'abbondante dose d'intelligenza e di coltura. Giammai però la storia non ci avea dato l'esempio di sì grandi masse guerriere unite ed animate dal sapere e dell'intelligenza. E chi ha foggiato queste masse? La religione, la scienza e la filosofia

germanica (1). Questo è il fatto e il vero del fatto, e ogni altro dire potrà nasconderlo o falsarlo, ma non cambiarlo (2).

Raffrontiamo ora i due protestantismi e vediamo in che differiscono. Chi ha fondato il protestantismo inglese? Enrico VIII ed Elisabetta, la missione di Cromwell e di Guglielmo di Orange restringendosi a confermare e mantenere l'opera dei primi. Qui sta la colpa originale, se posso così esprimermi, del protestantismo inglese. Intendo dire che in Inghilterra la religione, mentre da un lato rompendo la tradizione e la lettera fa un passo innanzi nella via dello spirito e della libertà, dall'altro non si eleva al di sopra del punto di vista dell'utile politico, e rimane una religione politica, una religione di Stato, non nel senso di essere unita, ma in quello di esser subordinata allo Stato.

Questo spiega molti fatti; e primieramente il difetto nel protestantismo inglese, non di erudizione e di dottrina, perchè erudizione e dottrina ve n'è molta, ma di ciò che chiamerò ideale scientifico e filosofico. Havvi anzi una intolleranza ed avversione per tutto ciò che sa di libera indagine filosofica; il che smentisce ed in certa guisa annulla quel principio stesso sul quale esso è fondato, la libertà di coscienza. Tale è difatti l'utile, sia anche il più alto, quale il politico e nazionale. Esso nasconde o falsa il vero, esso uccide lo spirito (3).

(1) Ho sentito tedeschi chiamare il loro esercito *philosophische Heer*, il che viene appunto dalla coscienza ch'essi hanno di essere anzitutto educati dalla scienza e dalla filosofia.

(2) Taluno dirà forse che l'esercito tedesco non si compone soltanto di protestanti. Ma gli è chiaro che lo spirito preponderante e motore n'è il protestante, o il prussiano in quanto la Prussia è il centro dello spirito germanico. Si osservi inoltre che il cattolico tedesco non è il cattolico romano o francese, perchè non può, anche suo malgrado, non sottostare all'influenza della coltura protestante, riceverne una spinta e più o meno parteciparvi.

(3) Nel linguaggio del protestantismo inglese *free thinking*, *free thinkers*

Questo spiega inoltre perchè il protestantismo inglese vada sempre più ricadendo nella sfera della tradizione e della lettera (1), e per ciò stesso riavvicinandosi alla Chiesa romana (2).

Questo spiega infine perchè oggi la Chiesa anglicana sia in balìa non dirò neppure dello Stato, ma della Camera de'Comuni, per modo che, se una ragione o necessità politica consigliasse ai Comuni di abolirla come Chiesa nazionale, essa non troverebbe in sè nè nel paese una forza da contrapporre alla volontà preponderante de'Comuni. Nè io imprenderò qui a indagare quali conseguenze potrebbe avere per l'Inghilterra il *disistabilimento* della Chiesa an-

(*libero pensare*, *liberi pensatori*) sono sinonimi d'incredulità. Ora questo non è soltanto la negazione del principio protestante, ma del cristianesimo stesso che vuole che si adori Iddio in ispirito e verità. Ed una religione che condanna il libero pensare (intendo il libero pensare della scienza) intorno alle cose della religione, deve tosto o tardi cadere, appunto perchè è una religione che non ha fede nello spirito e nella verità.

(1) Un fatto notevole e che mi ha colpito nei predicatori delle Chiese protestanti inglesi è ch'essi si rinchiudono quasi esclusivamente nella sfera del Figlio, che Gesù Cristo è quello ch'anzitutto invocano e intorno al quale volge la loro predicazione, mentre lo Spirito v'interviene di rado e come un qualchè d'estrinseco e di subordinato.

(2) Dico riavvicinandosi, perchè quanto al ritorno dell'Inghilterra al cattolicismo lo credo un sogno. Egli è indubitabile però che le tendenze cattoliche sono andate aumentando in questi ultimi tempi in Inghilterra. Queste tendenze sono promosse da cause diverse. Primieramente come l'ho già fatto notare (pag. 123) dalla prosperità stessa dell'Inghilterra, la quale infiacchisce il pensiero e la libertà dello spirito; dall'indifferenza, per non dire scetticismo religioso, e dalla ragione politica che domina nei Comuni; ed infine da quel concetto indeterminato di libertà che non sa discernere tra la vera e la falsa libertà, o a dir meglio tra il vero e il falso (in che sta appunto la vera e la falsa libertà) e che, se gli fosse dato, ricondurrebbe l'umanità non solo al medio evo, ma al paradiso terrestre, o ciò ch'è lo stesso allo stato selvaggio. E questa è appunto la libertà alla Montalembert, la libertà che uccide la vera libertà.

glicana, perchè è una questione all'infuori di quella di cui qui si tratta. Solo dirò che a mio giudizio esse sarebbero più gravi di quello si crede, e che molti fra gl'inglesi stessi sembrano credere. Perocchè sarebbe in ogni modo spezzare quella unità dello spirito inglese che ha fatto l'Inghilterra qual'è, che ha fatto cioè la sua potenza, la sua gloria e la sua libertà. I tempi, si dirà, son mutati. Altri tempi, altri costumi. Sì, è vero. Ma non si deve anche dimenticare che cambiare ha un doppio significato, salire e discendere.

Checchè ne sia di ciò, e quali che possano essere le sorti future del protestantismo inglese, tale è stato fin qui il suo carattere distintivo: è un protestantismo politico e utilitario che, mentre ammette in principio la libertà dello spirito, la respinge poi nel fatto, e respinge anzitutto quella libertà donde emanano tutte le altre, voglio dire la filosofica.

Ma, se come l'abbiam veduto, lo Stato è incompiuto e monco senza la religione, la religione a sua volta non lo è meno senza la filosofia. Il che non solo è dimostrato da quanto in proposito si è più sopra discorso (1), ma ci vien anche insegnato da quelle parole memorabili di San Paolo ov'è detto: *Vi sono diversità di doni, ma un solo e medesimo Spirito. Conciossiachè ad uno sia dato, per lo Spirito, parola di Sapienza; ad altro, secondo il medesimo Spirito, parola di Scienza. E ad un altro Fede, nel medesimo Spirito; e ad un altro ecc.* (2).

(1) §§ XIII e XV.

(2) Credo dover porre sotto gli occhi del lettore il testo di questo passo rimarchevole di San Paolo, I, Cor. Cap. XII, 8, 9. ὦ μεν γὰρ διὰ τοῦ πνεύμαθος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα· έτέρῳ δέ πίστις ἐν τῳ αὐτῳ πεύματι· ἄλλῳ δέ κτλ. — Questo passo o a dir meglio questo capitolo è rimarchevole per più ragioni. Primieramente perchè guardando al complesso dei doni dello Spirito che San Paolo vi enumera, ed

Ora questa pienezza e questa libertà dello spirito ove si muovono la filosofia, la scienza e la fede noi le troviamo in un alto grado attuate nel protestantismo germanico.

Chi ha fondato questo protestantismo? Non un potente della terra in cui il movente politico e il religioso sono così meschiati che non si sa quale de' due la vinca sull'altro (1), ma un povero frate che nel silenzio del chiostro e nella libertà dello spirito trova la forza di spezzar quei lacci ne'quali egli più di altri era avvinto, e di gettare il guanto alla potenza di Roma e di Carlo V. La storia ci ha trasmesso pochi esempi sì commoventi e sì sublimi qual'è quello di Lutero alla Dieta di Worms ove, dinanzi al più gran potentato di quei tempi e circondato da volti minacciosi, anch'egli pronuncia il *non possumus*, ma il *non possumus* della libertà e della nuova vita dello spirito.

all'ordine secondo il quale li enumera, chiaro si vede ch'egli pone a capo di tutti gli altri il λόγος σοφίας, il verbo di sapienza, vale a dire, la filosofia, che prossimo alla filosofia pone la scienza, la cognizione in generale, e che assegna solo il terzo luogo alla fede; e inoltre perchè questa classificazione de' doni dello Spirito secondo l'Apostolo altro non è che la classificazione già data da Platone nella *Republica* (Lib. VII). « *Tu hai inteso la cosa a meraviglia* » dice Socrate a Glaucone, *e giusta queste quattro differenze, i quattro modi* (παθήματα) *dell'animo io li chiamerò, il primo* νόησις (la cognizione per eccellenza, il pensiero speculativo o filosofico propriamente detto, che corrisponde al λόγος σοφίας di San Paolo), *il secondo* διανοία, (cognizione secondo l'intendimento, il pensiero intellettivo, che comprende la matematica, le scienze naturali e che corrisponde al λόγος γνώσεως di San Paolo), *il terzo* πίστις (la fede, la verità rappresentativa, la vera rappresentazione, appunto la πίστις di San Paolo), *e il quarto* εἰκασία (la sfera della verosimiglianza, della cognizione sensibile, per imagini e similitudini, in una parola, dell'opinione).

(1) Lascio da banda le ragioni puramente personali che poterono spingere Enrico VIII a separarsi dalla Chiesa di Roma, perchè appunto essendo personali non interessano nè la filosofia nè la storia.

Questa è la generazione veramente libera e spirituale del protestantismo germanico. Anche qui lo Stato interviene, ma interviene come deve intervenire perchè la trasformazione religiosa si compia, per quanto è possibile, nella sua purezza e verità, vale a dire, viene dopo come sostegno, come mezzo e forza subordinata. E così intervennero tutti quei grandi ed intrepidi campioni della riforma, l'Elettore di Sassonia, i Principi firmatarii della Confessione di Augusta, Gustavo Vasa, Alberto di Prussia ed altri. Essi abbracciarono la riforma e combatterono per essa, ma non la fecero. E tanto più eroico fu il loro cambattere quanto più puro, più disinteressato e più alto era il fine per cui versarono il loro sangue e misero a repentaglio la loro vita e corona.

Ora questo libero *non possumus*, questo atto, se posso dir così, della *ragion pura* di Lutero è il focolare ove si è acceso il libero e profondo pensiero germanico, il quale è libero perchè profondo, e profondo perchè libero, ed è profondo e libero perchè anzitutto si muove, o almeno fin qui si è mosso, nella sfera della religione e della filosofia, unendole, compenetrandole ed inalzando, per quanto è concesso, la religione alla filosofia. Nel che è riposta la vera libertà, poichè solo per questa via può penetrare nella religione quello spirito di sapienza che illumina, vivifica e purifica la fede. Perocchè la libertà religiosa non sta nel numero delle Chiese, nello spezzarsi e frazionarsi della Chiesa in chiesuole dissenzienti, come avviene in Inghilterra ed in America, ma nello spirito di verità e di sapienza che anima la coscienza religiosa. Il che è ben diverso. Il numero delle Chiese può esser grande, e la libertà poca. Anzi può avvenire che la libertà vada scemando coll'aumentar delle Chiese, che la coscienza religiosa, cioè, rompendosi, sminuzzandosi e rinchiudendosi in una più angusta cerchia addivenga sempre più gretta, più intollerante, più ignara e più serva della lettera.

XX.

Ma si dirà. Tutto ciò sta o può star bene. Può essere che nel protestantismo quale si è attuato in Germania la religione abbia raggiunto quel alto grado di perfezione spirituale che voi pretendete. Può pure essere che questa rara e fortunata associazione dello spirito religioso e dello spirito filosofico abbiano sollevato la Germania a quel alto grado di coltura, di forza e di libertà di cui siamo testimoni. Ma dato anche questo, rimangono molte difficoltà, quelle difficoltà che si sono già affacciate nel corso di questa indagine e che non avete ancora sciolte. Perchè se sì alto è il punto che il protestantismo ha toccato in Germania, come avete potuto dire che sia malato? In ogni modo, se è malato altrove, a noi sembra che per guarire non avrebbe che a recarsi in Germania. Il fatto si è che deve esser malato dapertutto, in Germania come altrove, e ciò secondo il vostro stesso dire. Perchè cosa significa quel che avete poc'anzi discorso intorno alla necessità della filosofia (1), che cioè la filosofia è più necessaria della religione, che questa zoppica senza la filosofia, se non che la religione, in quanto religione, è più o meno malata? Dunque se la religione è malata per natura, qual'è il medico che potrà curarla? Lasciamo stare quel che avete anche detto più sopra, che la religione può solo curar se stessa (2), poichè si comprende l'abbiate messo innanzi come una supposizione per mostrare che lo Stato non può curarla per ciò ch'è inferiore alla religione. Ma è egli poi vero che la filosofia possa curar la religione? E come si può curare un malato che è malato per natura? Inoltre, come l'abbiamo già

(1) Pag. 101.
(2) Pag. 113.

fatto osservare (1), la filosofia appunto perchè è la filosofia sembra più fatta per estinguer la fede che per sostentarla e ravvivarla. E poi se la filosofia è quel medico che cura la religione, perchè non operare una cura radicale e definitiva sostituendo la filosofia alla religione? Infine qual'è, lo domandiamo di nuovo, questa filosofia che può guarir la religione? Voi pretendete che sia l'idealismo assoluto o l'eghelianismo, e dimostrate a vostro modo che l'eghelianismo è la vera filosofia. Ma, quando anche ciò fosse, voi dimenticate una condizione indispensabile per la guarigione, che il malato cioè voglia trangugiare la medicina che gli suggerite. Ora girate gli occhi attorno e diteci ove, in qual angolo del mondo voi discoprite una Chiesa che voglia mandar giù questo farmaco egheliano. Meno male se invece di porgere alla religione una bevanda composta d'idealismo assoluto, voi gliene porgeste un'altra meno assoluta, più temperata e di più facile digestione, una bevanda filosofica in generale. Perchè come si ammette il bello, il vero, il buono, la scienza in generale, la religione può ammettere la filosofia in generale senza troppo impegnarsi e compromettersi, e anzitutto senza togliersi la facoltà di ammetter tale filosofia, di rigettar tal'altra, e di rigettarle tutte, di rigettar cioè la stessa filosofia in generale se mai alzasse troppo il capo e volesse farla da padrona. Quanto però ad una dottrina quale l'egheliana che si atteggia a filosofia assoluta, e che, mentre riconosce la necessità della religione, affaccia la singolare pretesa di superarla, malata o no, meglio per la religione nessuna che una siffatta filosofia.

Tutto ciò si può obbiettare, e senza dubbio si obbietterà contro a quanto abbiamo fin qui ragionato. E si comprende che si facciano queste ed altre simili obbiezioni. Solo ricorderemo che le ob-

(1) Pag. 108.

biezioni non sono la verità. Che anzi colui che obbietta è fuori della verità, a meno che non sostituisca un qualchè di meglio e di più vero alla dottrina contro alla quale obbietta. La critica è facile e l'arte è difficile, dice il noto adagio. Ed allorchè si tratta della verità, la critica è facile per la mente che è fuori della verità, vale a dire, dell'unità, dell'idea e del sistema, e il difficile è quell'arte che consiste a collocarsi e a muoversi nell'unità, nell'idea e nel sistema. Perchè nel sistema s'intende la necessità e la funzione determinata di ciascheduna cosa, mentre fuori del sistema l'unità essendo spezzata, svaniscono questa necessità e questa funzione, e sorgono per ciò stesso quelle obbiezioni che, come l'abbiamo veduto (1), possono rivolgersi contro ogni cosa, contro lo Stato, contro la religione, come qui si rivolgono contro la filosofia, e più specialmente contro l'idealismo assoluto. Il difficile, ripeto, è di collocarsi nell'unità, e quindi il difficile è anche per la mente che è nell'unità di convincer quella che non vi è, e non vuole o non può collocarvisi.

Così si dice: la religione respinge la filosofia (lasciamo ora stare l'eghelianismo per semplificare la questione), e si aggiunge che ha ragione di respingerla, perchè la filosofia è la negazione della religione e della fede. Già nel fatto questo è vero in un certo senso, non in un senso assoluto. Perchè la storia ci fa testimonianza che la religione ha sempre più o meno ammessa la filosofia. L'avrà ammessa male, a suo modo, come un'ancilla, una mera espositrice de'suoi insegnamenti, ma l'ha ammessa. Il che mostra che ha riconosciuta la necessità della filosofia, sia pure quale ancilla. Ma supponiamo che le Chiese respingano assolutamente la filosofia. Cosa prova questo? Prova forse che il rapporto tra la filosofia e la religione non sia quale l'abbiamo definito, vale a dire, che,

(1) Pag. 108.

mentre la religione e la filosofia sono ambedue necessarie, la filosofia è più necessaria della religione e la sorpassa? Nulla affatto. La religione può ammettere come può respingere la filosofia, può ammetterla in un senso e respingerla in un altro. Questo non è che uno stato, un'attitudine e dirò così un fare estrinseco e subbiettivo della religione, e non tocca nè altera il reale e obbiettivo rapporto della religione e della filosofia. Perocchè questo rapporto è fondato su quell'idea, o a dir meglio è quell'idea secondo la quale la filosofia, movendosi nella sfera della cognizione assoluta ed essendo questa cognizione, supera la religione che non si muove e non può muoversi che nella sfera della rappresentazione e della fede. Questo è il vero e l'essenziale. Ogni altro punto di vista è accidentale e secondario. La religione può respingere la filosofia, come lo Stato può respingere la religione, come il discepolo può respingere il maestro, come l'infermo può respingere la medicina, come l'uomo in generale può respingere la verità. Ma ciò non muta affatto la natura, la necessità, l'ordine ed il corso delle cose. Perchè respinta, la verità non è meno la verità, ed essendo la verità essa non può non far valere i suoi diritti e trionfare, se non oggi, domani, se non qui, altrove, se non colla persuasione, colla forza, con quella forza che è appunto la forza razionale perchè è la forza della verità. Anzi nel sistema, l'abbiam veduto, è la verità stessa che suscita la lotta e che la suscita per affermarsi ed esser la verità. Onde anche qui la lotta tra la religione e la filosofia è un momento necessario del sistema e della verità; è quel morire violento del Figlio nello Spirito, e della fede nell'intelletto.

Si deve quindi ritenere che l'intelletto niega la fede, e che deve niegarla, altrimenti non sarebbe l'intelletto. Ma come la nega? Come lo Spirito nega il Figlio, come il maestro nega il discepolo, come la medicina nega la malattia. Ed invero la religione è ma-

lata non accidentalmente, ma per natura, e questa sua essenziale malattia viene da quanto si è sopra dimostrato, che in essa cioè la verità non esiste e non può esistere *sub specie æterni*, ma *sub specie temporis*, sotto forma di rappresentazione, di simbolo, di fede. Taluni per guarirla radicalmente hanno pensato che si dovesse abolire come religione e trasformarla in filosofia. È un rimedio di cui s' invaghì anzitutto il secolo scorso, e che Rousseau propose nella sua famosa professione del Vicario Savoiardo. È un di quei rimedî radicali che sono peggiori del male. È un rimedio suggerito appunto dalla mente ch'è fuori del sistema, e che sopprimendo le differenze e le lotte crede sciogliere il problema della verità, mentre in realtà lo complica, anzi lo rende insolubile. La religione divenuta filosofia e la filosofia divenuta religione è un qualchè che non ripugna meno alla natura delle cose di quello che il cervello divenuto cuore o il cuore divenuto cervello. Il cervello è il cervello, e il cuore è il cuore, e mentre essi sono strettamente uniti, sono uniti in quella differenza che costituisce la loro natura specifica e la superiorità dell'uno sull'altro. E lo stesso dicasi della filosofia e della religione. Onde non si curerà la religione identificandola colla filosofia, ma si curerà, entro quei limiti in cui è curabile, infondendovi quel *verbo di sapienza* e di verità ch'è la filosofia.

Noi dicemmo più sopra che la religione diventa incredula, e che diventando incredula cura se stessa; e di più che la religione era andata così guarendosi fuori del cristianesimo e nel cristianesimo. Ma in realtà ciò che rende incredula e guarisce ad un tempo la religione è la filosofia. Perocchè nell'Assoluto e nel sistema, come uno è il principio della vita e della morte, del piacere e del dolore, uno è anche il medico che genera la malattia e la cura. Ed in vero l'incredulità religiosa non è la negazione assoluta della religione. Siffatta incredulità può essèr nell'individuo, ma non

è nell' idea. L' individuo può negare in questa guisa la religione, come può al contrario rinchiudersi interamente nella religione e non sollevarsi al di sopra di essa. Ma la cosa è diversa nell'idea e nella verità. Perchè nella verità, la religione e la filosofia, essendo ambedue necessarie e inseparabili, l'incredulità religiosa proviene precisamente da questo che l'Assoluto è nella coscienza religiosa, ma non vi è come Assoluto, che vi è in altra parola sotto una forma limitata, come rappresentazione, come sentimento, come fede. E in ciò sta la sua malattia ed in un la sua cura. Perocchè, rinchiusa com' è in questa forma finita, la coscienza religiosa invecchia, si pietrifica, diviene incredula, non nell' Assoluto, ma nella forma in cui l'Assoluto si manifesta. E l'incredulità la genera l'Assoluto stesso, e la genera appunto nell' aspirazione della fede all'intelletto, aspirazione che disciogliendo e purificando quella forma fa sì che l'Assoluto possa rinnovare la coscienza religiosa ed in essa più compiutamente manifestarsi. Questo è il perenne divenire della religione, divenire in cui la religione va sempre più avvicinandosi alla filosofia, senza mai poterla raggiungere. Perocchè tale è il sistema, e tale la realtà sistematica dell' universo. Il discepolo si avvicina al maestro, e il suo avvicinarsi al maestro fa il suo moto, la sua vita e la sua verità. Ma non può nè deve, in quanto discepolo, diventar maestro. Perchè, se lo diventasse, il maestro e il discepolo, vale a dire, quel rapporto, quella realtà sistematica ch'è nell'insegnamento svanirebbe. Il Figlio risuscita ed è nello Spirito, e lo Spirito è in lui, ma non è e non può esser lo Spirito. L'amore infinito è l'amore dell'infinito obbietto, e questo suo amare l'infinito obbietto fa il suo essere e la sua verità, ma non è e non può diventare l'obbietto infinito. Che se lo diventasse l'amare cesserebbe (1).

(1) Vedi su questo punto il mio scritto: *Amore e Filosofia*.

E ciò anche determina la vera sfera, o l'idea della filosofia. Non vi sono più o due filosofie. Non vi ha una filosofia che può convenire alla religione, ed un'altra che può non convenirle; o una filosofia sensistica ed un' altra speculativa; o una filosofia pratica, ed un'altra teoretica. Queste ed altre simili distinzioni e a dir così sminuzzamenti della filosofia sono quanto vi ha di più estraneo alla filosofia, di più antifilosofico. Essi sono parto della mente ecclettica, della mente che si muove ancora nella natura, nella dualità, e che per ciò stesso è fuori della sfera propria della filosofia. Una è la ragione, uno il sistema, ed una la verità. Fuori dell'unità sistematica vi potranno esser tentativi, preludii, una *propedeutica* alla filosofia, ma non vi ha filosofia.

Ma l'unità sistematica è l'idea sistematica, e l'idea sistematica in quanto pensiero o Spirito assoluto. Lo Spirito assoluto è lo Spirito creatore del cielo e della terra, vale a dire, del sistema. E non è Spirito creatore assoluto, atto, energia assoluta, *pensiero del pensiero* (1), idea o Spirito eterno che in quanto crea, e crea sistematicamente, in sè e per sè, come principio e fine del suo creare. Ma come crea? E cosa è il creare? E come lo Spirito creatore crea ed è nella creazione?

Uno de' principii, e in un certo senso il principio fondamentale della filosofia egheliana è che il cristianesimo è la religione assoluta, che la verità vi si è pienamente rivelata, che per esso l' uomo è stato redento, e che la filosofia altro non è se non la dimostrazione della dottrina cristiana.

Siffatta posizione dell' eghelianismo rimpetto alla religione potrà sembrare singolare, e sembrarlo in più guise. Taluni potranno considerare la dimostrazione egheliana superflua o cosa di poco momento; perchè se la dottrina cristiana, diranno essi, è la ve-

(1) Νόησις νοήσεως ἡ νόησις. Arist.

rità, essa contiene in sè la sua evidenza e non abbisogna di esser dimostrata dalla filosofia. Altri guarderanno con sospetto, con diffidenza ed anche avversione questa ingerenza dell' eghelianismo nella dottrina cristiana, questo nuovo battesimo che pretende amministrarle, e gli muoveranno rimprovero, come difatti glielo hanno mosso, di alterarla e falsarla. Perchè diranno: nella votra triade egheliana, la Logica, la Natura e lo Spirito, non si trova più il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo quali gl'insegna la religione, ma altra cosa, tre idee, cioè, o, come voi dite, tre sfere dell'idea. E poi quando anche la filosofia egheliana fornisse questa dimostrazione qual vantaggio ne ritrarrà il cristianesimo? Qual nuovo e più alto sviluppo della dottrina cristiana ne potrà derivare?

Queste obbiezioni sono anch'esse di quelle cui è malagevole rispondere, non perchè non vi si possa rispondere, ma perchè colui che le fa si trova fuori del punto di vista in cui dovrebbe collocarsi, o come dicesi fuori della quistione. E difatti se in un indagine il cui obbietto è il vero, e l'assoluto vero, invece di guardare al vero si guarda all'utile, di chi è la colpa se non si scorge e non s'intende il vero? È la colpa del vero, o di colui che rivolgendo l'occhio all'utile invece di rivolgerlo al vero, non ritrova l'utile, e come avviene sovente, il suo utile, nel vero? Così si domanda: qual vantaggio potrà recare la filosofia egheliana al cristianesimo? Ora gli è chiaro che chi fa questa domanda pensa l' utile e non il vero del cristianesimo. Perchè se ne pensasse il vero, non la farebbe. Quindi colui al quale la indirizza ha il diritto di non rispondergli, o di rispondergli che non lo sa, e non si cura di saperlo, e che, quando anche lo sapesse, non dovrebbe rispondergli, altrimenti si porrebbe, come egli, fuori della questione. Perocchè il suo obbietto non essendo l'utile ma il vero, è il vero ch'egli deve indagare ed intendere, ed al vero attenersi, che l' utile ne siegua o non ne siegua pel cristianesimo o per altro. Onde la ragione del

cristianesimo, il suo diritto di essere e di durare non sta nell'utile, ma nella verità ch'esso contiene, e nella misura in cui la contiene. L'utile può esserne una conseguenza, ma solo una conseguenza, ed una conseguenza determinata e generata dal vero, e che allorquando non concorda col vero è l'apparenza dell'utile, anzi è dannosa, e non è il vero utile. Perchè, se colpevole, mi può esser utile sottrarmi al castigo. Ma questo non è il vero, e quindi non è il vero utile per me, e molto meno per altri, per i miei simili, cioè, e per la nazione. Ovvero potrà essermi utile impadronirmi del bene altrui. Ma questo non è il vero, e quindi neppure il mio vero utile. Ovvero ancora potrà essere utile, se non al cristianesimo, a coloro che lo rappresentano, nasconderne o falsarne lo spirito. Ma questo non è il vero del cristianesimo e quindi neanche il suo utile. E notisi che qui si tratta non del vero relativo e finito, qual è il vero nell'individuo o nella nazione, ma dell'assoluto vero il quale è anche più remoto dall'utile di ogni altro vero. Iddio non è l'utile, ma la verità, e se è utile non lo è che in quanto verità. E guardare nel cristianesimo all'utile, fosse anche il più alto, è contrario a quei precetti del cristianesimo stesso che abbiamo più sopra ricordati (1), che cioè si deve amare Iddio, perchè è il sommo bene, e adorarlo in ispirito e verità. Onde S. Paolo altera anch'egli il vero del cristianesimo allorchè insegna (2), che sarebbe follia soffrire per la verità se l'anima non fosse immortale. Perchè il vero è che si deve amare la verità e soffrir per essa, che l'anima sia poi immortale o nol sia. Anche il Negro che adora il feticcio lo spezza se non esaudisce alle sue preghiere. È lo stesso principio utilitario che guida il Negro; e il detto di San Paolo non ne è che una diversa applicazione. E la scienza che non

(1) Pag. 86.
(2) I. Cor. XV, 29 32.

ama nè indaga la verità per la verità non è la scienza. Anzi dal momento in cui essa guarda ad altro che alla verità, non solo non è più la scienza, ma non è più nemmeno utile. Perchè la scienza non è utile in quanto scienza che raggiungendo quella verità che fa il suo obbietto, o a dir meglio la fa quel che è. Quindi la scienza più libera e più disinteressata è non solo la vera scienza, ma anche la più utile.

E questa scienza è la filosofia speculativa o l'idealismo assoluto, il quale può solo intendere e dimostrare la verità o l'idea cristiana, e per ciò stesso ravvivare e spingere innanzi il pensiero e la fede cristiana nell'intendimento e nell'attuazione di quella verità simbolica e misteriosa che li muove e li nutre. Donde anche si vede che la dimostrazione egheliana della verità cristiana, anzichè esser cosa di poco momento, è di somma importanza, che si consideri dal lato puramente scientifico e speculativo o dal lato pratico e storico. Imperocchè dimostrando il dogma cristiano essa dimostra quella verità ch'è il principio dell'essere e del sapere, e quindi della storia.

Ma, si dice, la dimostrazione egheliana cambia e trasforma il dogma cristiano in siffatta guisa che non vi si rinviene più l'insegnamento cristiano quale ci è impartito dalla Chiesa e ci è tramandato dalla tradizione.

Il che è vero, e non solo è vero, ma deve esser così. Perocchè se la cosa andasse altrimenti, se la dimostrazione egheliana, cioè, non fosse che una mera riproduzione dell' insegnamento della Chiesa, se in altra parola lasciasse intatta la lettera, il simbolo, la rappresentazione, essa non sarebbe la loro dimostrazione, e quindi non sarebbe quello spirito di verità, quell'intelletto assoluto che la fede cerca. Perocchè dimostrare, nel senso scientifico e vero della parola, vuol dire mostrare l'essenza, il principio interno e assoluto, l'idea del simbolo e della rappresentazione; la quale idea

fa per ciò stesso la verità della rappresentazione, e di fronte ad essa la rappresentazione non è che un involucro esterno, sensibile e ingannevole, o, se contiene una verità, contiene quella verità che le impartisce l'idea e nella misura in cui l'idea è in essa e può esservi. È come la parola e il significato. La parola è l'involucro del significato, il verbo dello spirito, lo splendore del vero, ma non è il significato, lo Spirito, il vero. E quindi essa deve trasformarsi, e in un certo modo annullarsi per essere nella verità, o a dir meglio la verità.

Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono adunque la verità nella tradizione e nell'insegnamento della Chiesa, vale a dire, in quanto fede e rappresentazione, ma nell'idea e in quanto idea, in quanto cioè essi costituiscono nella loro differenza ed unità l'idea assoluta e quindi l'assoluta verità. Avvegnachè l'idea o la verità assoluta non sia tale che in quanto sistema, che differenziandosi cioè e ponendo ed attuando in tal guisa il suo contenuto, la sua sostanza, la sua natura assoluta. Onde il Padre, il Figlio e lo Spirito sono quella triade, quel sistema ideale, quella idea sistematica entro la quale e per la quale è, vive e si muove l'universo. E in questo senso la religione cristiana è la religione assoluta.

Ma come, in qual senso la religione cristiana è la religione assoluta? E come può esser la religione assoluta se non contiene l'assoluta verità?

Questa difficoltà che è insuperabile fuori del sistema e dell'idea sparisce, anzi diviene una verità, allorchè si considerano le cose nel loro essere sistematico e nell'idea. Imperocchè nell'idea sistematica ciascheduna sfera è quel che è e può essere conformemente alla sua idea. È la sua idea che fa la sua necessità e la sua verità; e quindi la sua perfezione consiste nella compiuta attuazione della sua idea. Le antiche religioni sono imperfette non perchè non hanno attuato in verun modo l'idea della religione, ma

perchè non l'hanno pienamente attuata. E la religione cristiana a sua volta è la religione assoluta non perchè esclude le antiche religioni, ma al contrario perchè tutte in sè le rinchiude e rinchiudendole le supera. In altra parola le antiche religioni che, per comprenderle in una denominazione generale e per ciò stesso inadeguata, potremo chiamare religioni della natura, si rinvengono e debbono rinvenirsi nel cristianesimo appunto perchè il cristianesimo è la religione assoluta, o l'idea della religione che si è compiutamente realizzata, ma vi si rinvengono come momenti subordinati. Il che anche spiega come nel cristianesimo che si allontana dal suo spirito e a dir così da se stesso possa manifestarsi una tendenza a retrogredire e ricadere nelle religioni della natura, nel paganesimo, a quella stessa guisa che nella malattia l'organismo ha una tendenza a disorganizzarsi, a ricadere nella natura inorganica, per ciò che la natura inorganica è in lui, quantunque vi sia come una sfera già superata.

Ora ciò che costituisce l'assolutezza della religione cristiana è l'assoluta rivelazione. La religione cristiana è la religione rivelata per eccellenza, ed è tale perchè l'Assoluto vi si è più pienamente manifestato che nelle altre religioni. L'assoluta rivelazione non è come la s'intende sovente, nell'incarnazione e nel Figlio, ma nella Trinità. L'incarnazione e il Figlio sono un momento, una sfera della rivelazione, non sono l'intera rivelazione. E per ciò che il Figlio non è che un momento della rivelazione e che rivela nella natura, quantunque strettamente unito al Padre ed allo Spirito, egli rivela incompiutamente e per imagini, egli adombra solo il Padre e lo Spirito. Ed adombrando il Padre e lo Spirito egli è, come l'abbiamo notato (1), in quanto Figlio, un mistero a se stesso; egli è la via che conduce alla verità, ma non è la verità, vale a dire

(1) Pag. 97.

lo Spirito. Onde se la fede cristiana è la fede nella Trinità, perciò che la più alta fede è la fede nella verità, la vera fede cristiana è anzitutto la fede nello Spirito. Perocchè la fede nel Figlio e nel Padre per il Figlio è la fede naturale, immediata, autoritativa, la fede cieca e del fanciullo, non è la maschia fede nello e per lo Spirito.

E lo stesso si dica della redenzione. Il Figlio è il redentore, ma la redenzione in esso non si compie. Esso è il mediatore della redenzione, ma l'atto assoluto della redenzione è riposto nello Spirito. È il battesimo dell' acqua il quale è inefficace, è un corpo morto, senza il battesimo vivificante dello spirito. Quindi la redenzione del Figlio non è che un momento subordinato, il fatto estrinseco, materiale, storico della vera redenzione. Ne siegue che il cristiano non è redento nel senso che la redenzione del Figlio l'abbia reso impeccabile. Questa è l'interpretazione più arbitraria e più superficiale del cristianesimo. È la lettera e non lo spirito. Ed appunto perchè è la lettera e non lo spirito essa è non solo contradetta dal fatto e dalla storia del cristianesimo, ma dalla verità, dalla natura cioè delle cose (1). Perocchè l' uomo è per natura peccabile, il che torna a dire che il peccato è un momento essenziale della natura umana, o dello spirito finito e quindi del sistema universale delle cose. E la grazia stessa suppone il

(1) Se si dovesse intendere la redenzione nel senso in cui s' intende generalmente, che cioè Gesù Cristo colla sua incarnazione e morte ha riscattato l'uomo dal peccato, come il peccato non è cessato, e non può cessare, ne seguirebbe che non solo la redenzione sarebbe impotente ed illusoria, ma che il peccato sarebbe aumentato, se non quantitativamente, certo qualitativamente. Voglio dire che quando anche il numero dei peccati fosse scemato (il che non è affatto provato) il peccare sarebbe divenuto un'infrazione più grave dopo la redenzione di quel che fosse innanzi. Quindi la redenzione avrebbe peggiorata, invece di migliorarla, la sorte dell'umanità. Altro è adunque il significato, altro il vero della redenzione.

peccato, e lo suppone non come un elemento accidentale ed estrinseco, ma come il giudice suppone il reo, o la pena la colpa, vale a dire come un momento di una sola e medesima idea, di un solo e medesimo principio.

Adunque la redenzione ha un significato più profondo che non sia il riscatto dal peccato. Perocchè in questo senso, come il cristiano mai non cessò e non può cessare dal peccare, vana e mendace sarebbe la redenzione. E si aggiunga che siffatta interpretazione è quella che anzitutto rende inefficace e annulla in qualche modo nella coscienza cristiana la redenzione. Perchè la discordanza tra il fatto (fatto, lo ripeto, che ha la sua ragione nella natura stessa delle cose) e questa interpretazione genera il pensiero incredulo e scettico intorno al cristianesimo, o l'opinione che il cristianesimo è una religione come ogni altra, nè vale più delle altre, anzi forse meno, per ciò appunto che, avendo promesso quel che le altre non hanno promesso, non compie poi per impotenza la sua promessa.

Se adunque il cristiano è redento non è perchè sia divenuto impeccabile, ma perchè nella sua coscienza si rivela e si muove l'assoluta verità. Il che è ben altro. Perocchè nell'assoluta verità le passioni, la colpa, la morte sono elementi, subordinati sì, ma necessarii. L'incarnazione è quel momento nella storia in cui lo spirito finito e l'infinito, la coscienza umana e la divina si congiungono più strettamente di quello che non lo fossero ne' tempi precedenti, e la storia del cristianesimo altro non è che lo sviluppo e il compimento di questa unione. In altra parola l' incarnazione ha posto nella coscienza dell'umanità sotto una forma più esplicita, più profonda e più energica il problema della verità. È questo il problema che si agita e domina in modo speciale nella coscienza cristiana, e anzitutto in questo senso che il cristiano è un ente spirituale, l'ente spirituale essendo quello che vive ed opera

non nella lettera ma nello Spirito di verità. Dissi problema, per ciò che nella religione la verità non esiste che sotto forma problematica o, il che torna lo stesso, rappresentativa; ed appunto la soluzione dell'assoluto problema qual'è posto nella religione fa il passaggio da questa alla filosofia.

XXI.

Lo Spirito scruta le cose profonde di Dio: Iddio è Spirito: questo, lo ripetiamo, è il punto culminante della religione cristiana, quello che determina tutti gli altri ed in cui si riepilogano tutti i suoi insegnamenti (1). Qui sta anche il limite che unisce e divide ad

(1) Nella Bibbia vi è non implicitamente, come taluni pretendono, ma esplicitamente la dottrina della Trinità. Solo vi è come vi può essere, vale a dire, nella forma letterale, simbolica e rappresentativa. La Bibbia essendo l'opera del Figlio, e del Figlio che è nella natura, in quanto natura, il suo contenuto non può avere che un valore letterale che lo Spirito deve vivificare, determinandone il significato interno e assoluto. Ma lo Spirito stesso, in quanto è nella Bibbia, non vi è anch'esso che in una forma oscura, indeterminata e frammentizia, in altra parola, come lettera. Quindi il Padre, il Figlio e lo Spirito rimangono tre vocaboli o rappresentazioni di cui non si scorge la natura, la figliazione e la funzione. E la dottrina della Chiesa intorno a questo dogma non schiarisce punto la quistione, anzi in un certo senso la rende più oscura. Secondo la Chiesa il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre *persone;* al che si aggiunge (per distinguerle, bisogna credere, dalla personalità umana, da tre *io*, dai tre *io* di Pietro, di Paolo e d'Antonio) che sono tre persone *consostanziali* o *ipostatiche*. Ed intorno alla loro relazione la Chiesa insegna che il Figlio è *generato* dal Padre, e che lo Spirito Santo *procede* dal Padre e dal Figlio. Tale è il *Credo* trinitario professato dalle Chiese cristiane in generale, eccetto dalla Greca che non ha voluto ammettere che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio, ma solo dal Padre. Ora questa interpretazione non solo non ci fa dare un passo innanzi nella cognizione della Trinità, ma ce ne allontana. E difatti essa non è che una specie di antropomorfismo applicato alla Trinità. Cosa sono le tre persone? Nè più nè meno tre *io*, simili agl'*io* di Pietro, di Paolo e di Antonio. Pietro è il Padre, Poalo il Figlio e Antonio lo Spirito. Nè vale aggiungere che sono consostanziali, perchè i tre *io* di Pietro, di Paolo e di Antonio, appunto perchè tre io, partecipano tutti e tre all'*io*, e sono quindi anch'essi consostanziali. Si dirà, che ciò che distingue le persone della Trinità dall'io umano è che sono

un tempo la religione e la filosofia, quel limite che più sopra ab-

persone divine, eterne ed assolute. Ma qui sta appunto la questione. La questione sta nel determinare il divino, l'eterno e l'assoluto, e nel vedere se ciò che voi chiamate e vi rappresentate come persona possa esser quel ente eterno ed assoluto di cui si tratta. Ed esaminando così la questione si vedrebbe che della personalità c'è il vocabolo ma non la cosa, e che la cosa non solo non c'è, ma è il contrario del vocabolo. La ragione per cui si sono concepiti questi tre enti assoluti come persone è che si è avuto dinanzi agli occhi il Figlio, e non il divino del Figlio, ma l'umano. E non avendo dinanzi agli occhi che l'umano del Figlio si è falsata la natura del Padre e dello Spirito e quindi della Trinità intera. Il che si verifica anche nella figliazione o relazione delle tre persone. Il Padre genera il Figlio, il quale è l'unigenito del Padre. Ma di qual generazione si vuol parlare? Perchè havvi nel Figlio una doppia generazione; una generazione eterna ed assoluta, ed una generazione nel tempo e naturale. Ora la prima è diversa dalla seconda; e non soltanto è diversa, ma è la più importante ed essenziale, anzi la sola essenziale, in quanto la seconda non è che per la prima, e non è che un momento subordinato della prima. Perocchè il Figlio che nasce nel tempo e secondo la natura, nasce e non può nascere che secondo quella legge che ha il suo ultimo principio nell'eterno, vale a dire, nel rapporto eterno ed assoluto che intercede tra lui e il Padre, tra la sua essenza e quella del Padre. Questo rapporto può chiamarsi generazione, ma è una generazione che non somiglia affatto alla generazione naturale, perchè appartiene ad un'altra sfera di rapporti e di esistenza. Si deve adunque determinare come avviene la generazione eterna e assoluta del Padre e del Figlio. E questo la Chiesa non determina e non può determinare. E l'insufficienza e il falso di questo concetto della Trinità si fanno più manifesti nel modo in cui vien concepita la relazione dello Spirito colle altre persone. Lo Spirito non è generato, ma *procede*. Cosa si vuole intendere per *procedere*. Si vuole intendere che lo Spirito coeterno e consostanziale al Padre e al Figlio è inferiore al Padre e al Figlio. Ciò sarebbe già contrario alla lettera stessa della Bibbia ov'è detto che *Iddio è Spirito*, che *lo Spirito può solo guidare in ogni verità ecc.* Ma lasciando da banda la lettera, egli è chiaro che lo Spirito, appunto perchè è lo Spirito di verità, è quello ove il Padre e il Figlio trovano la loro verità. Il che vuol dire che è l'unità del Padre, del Figlio, e quindi supera il Padre e il Figlio. Come adunque procede dal Pa-

biamo definito come differenza della rappresentazione e dell'idea, e come passaggio dall'una all'altra (1).

dre e dal Figlio? Procede forse dal Padre e dal Figlio nel senso in cui si dice che il Figlio è generato dal Padre, vale a dire, come un qualchè subordinato al Padre e al Figlio? Se in questo senso s'intende il suo procedere, il vero sarà nel contrario, poichè superando il Padre e il Figlio si dovrebbe piuttosto dire che il Padre e il Figlio da esso procedono. E poi, perchè si è detto dello Spirito che *procede* e non si è detto, come del Figlio, ch'è *generato?* Perchè anche qui si è avuto dinanzi agli occhi la generazione naturale del Figlio. Il Figlio, si è probabilmente così ragionato, è stato generato nella natura, e poi un figlio non è figlio che in quanto generato dal padre. Dunque adoperiamo il vocabolo *generare* per esprimere il rapporto del Padre e del Figlio. Però come lo Spirito Santo non è stato generato nella natura, non diciamo di lui ch'è generato, ma solo che procede dal Padre e dal Figlio. — La conclusione che da tutto ciò risulta è che *generare* e *procedere* sono qui due vocaboli di cui l'uno vale quanto l'altro, perchè sono tutti e due ugualmente vuoti e non si sa cosa vogliono significare. Onde sarebbe altrettanto vero dire che il Figlio procede dal Padre, e che lo Spirito è generato dal Padre e dal Figlio, quanto dire che il Figlio è generato dal Padre, e che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. E la ragione ne sta in questo, che se non si determina l'intrinseca natura del Padre, del Figlio e dello Spirito, non si possono nemmeno determinare le loro relazioni. Perocchè, nel loro essere reale e concreto, la loro natura e le loro relazioni sono cose indivisibili, anzi sono una sola e medesima cosa, per modo che determinando l'una si determinano le altre, e non determinando l'una non si possono determinare le altre. Quindi nell'interpretazione della Chiesa *Padre, Figlio, Spirito Santo, persona, consostanziale, generare, procedere* rimangono quel che sono nella lettera, vale a dire rappresentazioni indefinite, una mescolanza di determinazioni finite ed infinite, o di determinazioni che, appartenendo a sfere diverse, hanno un significato diverso secondo le sfere cui appartengono. Avea dunque ragione di dire che la dottrina della Chiesa, anzichè chiarire il problema, lo rende più oscuro. Il fatto si è che la cognizione dell'Assoluto sorpassa la sfera della religione, e costituisce la sfera propria e a dir così il diritto assoluto della filosofia.

(1) Ved. pag. 98-100.

L'obbietto della filosofia, o meglio la filosofia (1) è l'Assoluto in quanto verità assoluta, o Spirito assoluto. E lo Spirito assoluto è l'idea o il pensiero assoluto. Verità, Spirito, Idea, Pensiero sono qui una sola e medesima cosa. Sono vocaboli che hanno il medesimo significato. Perocchè lo Spirito assoluto è quell'idea, o se vuolsi quel ente ideale in cui esistono e si compenetrano sistematicamente l'essere ed il conoscere, per modo che in esso le cose sono come sono conosciute, e sono conosciute come sono. E questa è altresì la verità nel senso proprio e eminente della parola. Perchè il vero delle cose non sta solo nel loro mero essere, ma nel loro essere nella cognizione, vale a dire, nello Spirito. E in questo senso il vero della Natura è nello Spirito. La Natura in quanto è, non è nè vera nè falsa, essa non è che una possibilità relativamente alla verità, e non è nella verità che congiungendosi allo Spirito, e quindi trova la sua assoluta verità nello Spirito assoluto, ove è spiritualizzata e idealizzata, ove esiste cioè come idea stessa della Natura. Ecco come il Figlio trova la sua verità nello Spirito, e come deve morire e morire nello Spirito, perchè in esso e per esso sia vivificato e glorificato.

E lo stesso è il pensiero. Il pensiero assoluto, o il pensiero è il pensiero della verità ed è la verità. Perocchè è il pensiero del subbietto e dell'obbietto, dell'essere e del conoscere, e quindi quella stessa unità ch'è lo Spirito o la verità. Esso è così l'idea assoluta, l'idea, o la verità, o lo Spirito universale, in altra parola, e per ridirlo con Aristotile, esso è *il pensiero del pensiero* (2).

Ora il pensiero del pensiero, o lo Spirito assoluto non è tale che

(1) Ved. pag. 153.

(2) Vedi su ciò *Filosofia dello Spirito di Hegel* §§ 549-578, e il nostro commento; e Vol. II la nostra 2.ª *Introduzione*. Vedi anche *Filosofia della Religione di Hegel*.

come atto, energia assoluta, in altra parola, come Spirito creatore, vale a dire, come Spirito sistematico o come sistema. E nel sistema ed in quanto sistema è Spirito creatore. Perocchè il creare non è creare dal nulla, come dicesi, e pensare quindi il creatore e il creato come due sistemi l'uno fuori dell'altro. Questa è la rappresentazione, non è il pensiero della creazione. Dire che lo Spirito creatore crea dal nulla è appunto dir nulla, o dire il contrario di quel che si vuol dire. Perocchè crear dal nulla, se ha senso, vorrebbe dire creare dal nulla le leggi, la natura eterna ed assoluta delle cose, il che torna a dire che il creatore crea se stesso dal nulla. Ma colui che insegna la creazione dal nulla non intende se stesso. Perchè intender se stesso vuol dire intendere di che si parla. Ora se non s'intende cosa è la creazione dal nulla, come se ne può parlare? Che se poi s'intende cosa sia, s'intende quell'operazione, quell'atto assoluto che si suppone trascendere l'intelligenza, e per cui si escogita appunto una siffatta creazione. Ed anche per questo lato cade la dottrina della creazione dal nulla.

Di più, creare non è creare irrazionalmente o fortuitamente, ma secondo l'idea e nell'idea, o, come dicesi, secondo la ragione. E questo è creare sistematicamente. Perocchè idea, ragione, sistema sono una sola e medesima cosa. Onde il creatore e il creato, il motore e il mobile sono uni nell'idea e nel sistema. Che se il motore non si movesse in verun modo nel mobile, e il creatore nel creato, non solo vi sarebbero due sistemi, due ragioni, due verità, ma nè l'uno nè l'altro sarebbero quel che sono, anzi non sarebbero.

Ma lo Spirito assoluto, in quanto creatore, non è lo Spirito assoluto. Il creare è un momento necessario della sua energia, ma un momento subordinato. È un momento necessario, perchè il tempo, lo spazio, la materia, in una parola la Natura è nella sua idea,

ma è un momento subordinato riguardo a quell'energia assoluta che costituisce la sua essenza propria e specifica, e che da ogni altro essere e da ogni altra sfera lo distingue.

Quindi, in quanto sistema, lo Spirito assoluto è:

1. La forma assoluta, che potremo anche chiamare ragione formale assoluta, secondo la quale tutte le cose sono formate e ragionate, e non havvi ente che sia o possa essere e pensarsi all'infuori di essa. In questo senso potrà anche dirsi l'assoluta possibilità, in quanto nulla è possibile fuori e senza di essa, e rende tutto possibile la Natura e lo Spirito stesso. Perocchè lo Spirito è quel che è come Spirito formatore secondo questa possibilità, e in quanto questa possibilità o questa forma è in esso. Essa è quindi fuori del tempo e dello spazio e anteriore (nell'idea) al tempo e allo spazio e ad ogni creazione; essa è la forma eterna, ma solo la forma, in altra parola è l'*idea logica—il regno del Padre* (1).

2. È la sfera dell'estrinsechezza e della manifestazione, e quindi la sfera propria della creazione. Lo spirito crea secondo la

(1) Si noterà che questa non è che un'esposizione sommaria e astratta delle tre sfere dell'Assoluto, o del sistema, del loro contenuto, del loro sviluppo e del passaggio dall'una all'altra, in una parola, del loro intreccio e della loro unità sistematica. Quindi il concetto della Logica come sfera della *forma* o *possibilità assoluta* è un concetto astratto e inadeguato. La Logica non è soltanto la forma ma ha un contenuto, quel contenuto che costituisce appunto l'idea logica, la quale è forma e contenuto ad un tempo. Nè è tampoco una mera possibilità nel senso che sarebbe solo possibile, e non possederebbe veruna realtà attuale. Anche questo sarebbe un falso concetto della Logica. Essa è adunque la sfera dell'eterna possibilità nel senso che nulla è possibile fuori di essa, e che per ciò rende tutto possibile colla sua presenza, costituendo in tal guisa un elemento reale ed attuale, una parte della realtà delle altre sfere. Faremo d'altronde osservare che la nozione di *possibilità* è un momento della Logica, ma non ne è che un momento.

forma e la possibilità nello spazio, nel tempo, nel moto, nella materia ecc. e così attua la forma e la possibilità estrinsecandosi e manifestandosi, o a dir meglio ponendo la sfera dell'estrinsechezza e della manifestazione. Imperocchè la natura non si manifesta, ma manifesta, e ciò che manifesta è lo Spirito. E non manifesta lo Spirito che in quanto è posta, creata dallo Spirito, e creata come una sfera di se stesso, altrimenti non potrebbe manifestarlo. Ed ecco come la natura è il simbolo, l'imagine dello Spirito, la luce visibile che riverbera la luce invisibile dello Spirito. Ed in questo senso Platone disse il tempo essere l'imagine dell'eternità. Ed anche in questo senso la Natura è creata. Lo spazio e il tempo, la materia, il moto, e gli esseri che sono nello spazio, nel tempo e che vi si muovono manifestano sensibilmente lo Spirito, perchè lo Spirito è in essi, ed essi sono nello Spirito. E questo è il creare. Perocchè creare non è separarsi da se stesso, ma porre se stesso diverso da se stesso, porre cioè una sfera di se stesso per se stesso, esser, secondo il detto di Spinoza, *causa sui*. Nè creare è un atto libero, come lo si chiama, del creatore. Un tale atto libero è appunto l'atto della volontà subbiettiva, arbitraria, contingente, della volontà dello spirito finito, dell'io ch'è nella natura, che si trasporta nella esistenza e ne'rapporti infiniti, falsando e degradando così l'essenza di quel ente che si vuole esaltare. Nell'Assoluto la vera libertà è la necessità, quella necessità che lo fa quel che è, e fa sì che non può essere diversamente da quel che è. Nel che sta precisamente la sua verità, e la verità di ogni cosa, e quindi eziandio la libertà razionale dello spirito finito, per quanto lo spirito finito può essere in questa libertà. Ma la necessità è l'idea, e qui l'idea della creazione che è quella necessità che contiene e la ragione del creare e il creatore e il creato e le loro relazioni, in altra parola, è la sfera della Natura, come sfera dell'assoluta esistenza. È il *regno del Figlio*, il quale non è l'unige-

nito e la manifestazione solo del Padre bensì del Padre e dello Spirito (1).

3. Ma creare un'imagine di sè, manifestarsi, uscir fuori di sè, scindersi e in qualche modo disperdersi nello spazio e nel tempo implica che l'ente, che così crea e manifesta, crea e manifesta non per altri, ma per sè. Perocchè il creatore creando non solo si manifesta, ma manifesta se stesso a se stesso e per se stesso. Ed in siffatta guisa è principio e fine, causa motrice e causa finale, *causa sui*. Nè altro può essere l'assoluto movente del suo creare. Nella sfera dell'esistenza e de'rapporti finiti, l'uomo può esser mosso ad operare e manifestarsi da cause estrinseche, da *altro e per altro* che non se stesso. Ma nell'Assoluto *quest'altro* non esiste e non può esistere. E l'altro dell'Assoluto è l'altro di se stesso, e quindi l'Assoluto creando e manifestandosi crea e si manifesta per sè, e per esser quel che è, vale a dire, atto, energia, idea, pensiero assoluto. Perocchè a quella guisa che la vita non è quel che è, quella unità, cioè, quell'energia che forma e vivifica l'organismo, che generandone le parti ed in esse estrinsecandosi e ad un tempo negandole ed assorbendole in sè, e negandole ed assorbendole per inalzarle ad una più alta sfera, ch'è appunto la vita e l'unità della vita; alla guisa stessa, ma in un senso e in un modo più profondo, lo Spirito assoluto si estrinseca nella Natura per esser per sè, vale a dire, quell'energia, quell'unità concreta e assoluta in cui la natura e in un la Logica non esistono più come imagine e rappre-

(1) Per esser più esatti si deve dire che questa è la sfera non solo della Natura in quanto Natura, ma anche dello Spirito, in quanto lo spirito è nella Natura, o in quanto la Natura esiste non più come mera Natura, ma come Natura che penetra e si combina collo Spirito, in quanto *naturalità* dello Spirito, in una parola, in quanto Spirito finito. In questo senso e per questo lato l'arte e la religione sono ancora nella Natura, e sono create, appunto perchè nell'arte e nella religione lo Spirito esiste ancora come simbolo e rappresentazione.

sentazione, come mera Natura e mera Logica, ma sono assorte e unificate nello Spirito e per ciò stesso trasformate ed elevate alla loro verità, spiritualizzate, cioè, idealizzate, pensate, o ciò ch'è lo stesso, addivengono Spirito, idea, pensiero. Onde anche qui si compie l'assoluta manifestazione, quella manifestazione ove l'ente che si manifesta e l'ente in cui si manifesta sono uniti nell'unità della loro essenza, nell'unità del pensiero. Perocchè ciò che manca alla Logica, in quanto Logica, è il pensiero, e ciò che manca alla Natura, in quanto Natura, è pure il pensiero. Onde, essendo nel pensiero, esse sono pensieri in quanto pensieri, o idee in quanto idee, e quindi sono pensieri del pensiero, il quale è per ciò stesso il *pensiero del pensiero*. E questo è il *regno proprio e assoluto dello Spirito*, o *l'idea della Filosofia*.

La filosofia è quel pensiero uno, eterno, universale ed assoluto entro il quale tutto è pensato, è sotto forma di pensiero, è pensiero, e quindi sì le differenze che l'unità sono le differenze e l'unità del pensiero. La filosofia apparisce così primieramente come il pensiero universale che ripercorre e rifa le cose, e le ripercorre e le rifa secondo e nella loro idea, o idealizzandole. Onde apparisce anche come l'ultima, come quella cioè che viene dopo le cose che idealizza. Ma questo è l'apparire della filosofia, non è la filosofia. Questo è cioè quel momento immediato e subbiettivo, quella *propedeutica* del pensiero filosofico che non si è ancora svincolato dalla rappresentazione, dalla contingenza e dalla dualità, ed ove il primo e l'ultimo non sono ancora uni e coeterni nell'assoluto pensiero, ma separati nel tempo e nella rappresentazione. Perocchè in questo pensiero il primo è l'ultimo, e l'ultimo il primo. Onde tutto vi è *sub specie æterni et unitatis,* e la rappresentazione, il tempo, la morte vi sono anch'essi fatti eterni ed unificati, perciò che sono pensieri nel pensiero. Perocchè il tempo, la morte ecc. non sono, e non sono quel che sono che per il loro pensiero ed in quan-

to momenti del pensiero ov'essi partecipano di quell'energia che li fa, e li fa essere eternamente quel che sono. È in qualche modo come il fuoco e il combustibile. Il combustibile apparisce come il primo, ed il fuoco come quello che viene dopo, o come l'ultimo. Ma il combustibile è la virtualità del fuoco, è fatto per il fuoco, e questo è quell'atto in cui il combustibile trova la sua verità. Se non che il pensiero assoluto è quel fuoco che fa esso stesso il combustibile e lo fa per sè, onde esso è il primo e l'ultimo, è la virtualità e l'atto, l'èssere e il conoscere, e quindi ogni cosa in esso vive ed arde eternamente. E questo è il pensiero filosofico o speculativo, il quale non rifa ma fa le cose, perciò che le pensa e in quanto le pensa nell'assoluto pensiero. Onde il pensiero filosofico è una creazione (Schelling) ed è altresì ciò che avvi di più dilettevole e di migliore, e quindi anche di più pratico (Aristotile). Perocchè quel pensiero è il pensiero pratico per eccellenza che pensa e fa le cose nella loro verità, e che pensandole e facendole nella loro verità per ciò stesso da esse si distingue, con esse non si confonde, ed in esse non si ritrova e non può ritrovarsi. E questa è l'energia che muove e in cui si muove l'universo. E questo è Dio. Onde nulla havvi di più divino e ad un tempo di più pratico della filosofia. E dato anche che l'uomo mortale non pensi nella sua pienezza questo pensiero, ciò non fa che tale non sia la filosofia, e che possa avervi cosa di essa più alta e più divina.

Che se ora taluno mal soddisfatto di questa indagine, e discoprendo o credendo discoprire altre difficoltà, altri punti dubbii ed oscuri chiedesse una più chiara e più compiuta dimostrazione dell'idealismo assoluto, e del come l'idealismo assoluto possa giovare alla religione, allo Stato ed all'uomo in generale, io non saprei qui meglio appagarlo che rammentandogli quel precetto di Aristotile, che per imparare a suonar la lira fa duopo suonarla. Ch'egli si provi adunque a suonar quella lira ch'è l'idealismo as-

soluto, e così suonandola, se gli vien dato, potrà forse rimuovere quei dubbii e sciogliere quelle obbiezioni che sorgono nella sua mente, essendo questa la migliore, anzi la sola vera via di scioglierle. Perchè se non le sciogliamo noi stessi, segno è che non pensiamo, e che non pensiamo anzitutto quel pensiero che solo può scioglierle. Onde nessuno, fossero pure quei sommi cui toccò in sorte il divino privilegio del pensiero, potrà per noi ed in noi scioglierle.

LA
DOTTRINA GIURIDICA DEL FALLIMENTO
NEL
DIRITTO PRIVATO INTERNAZIONALE

MEMORIA

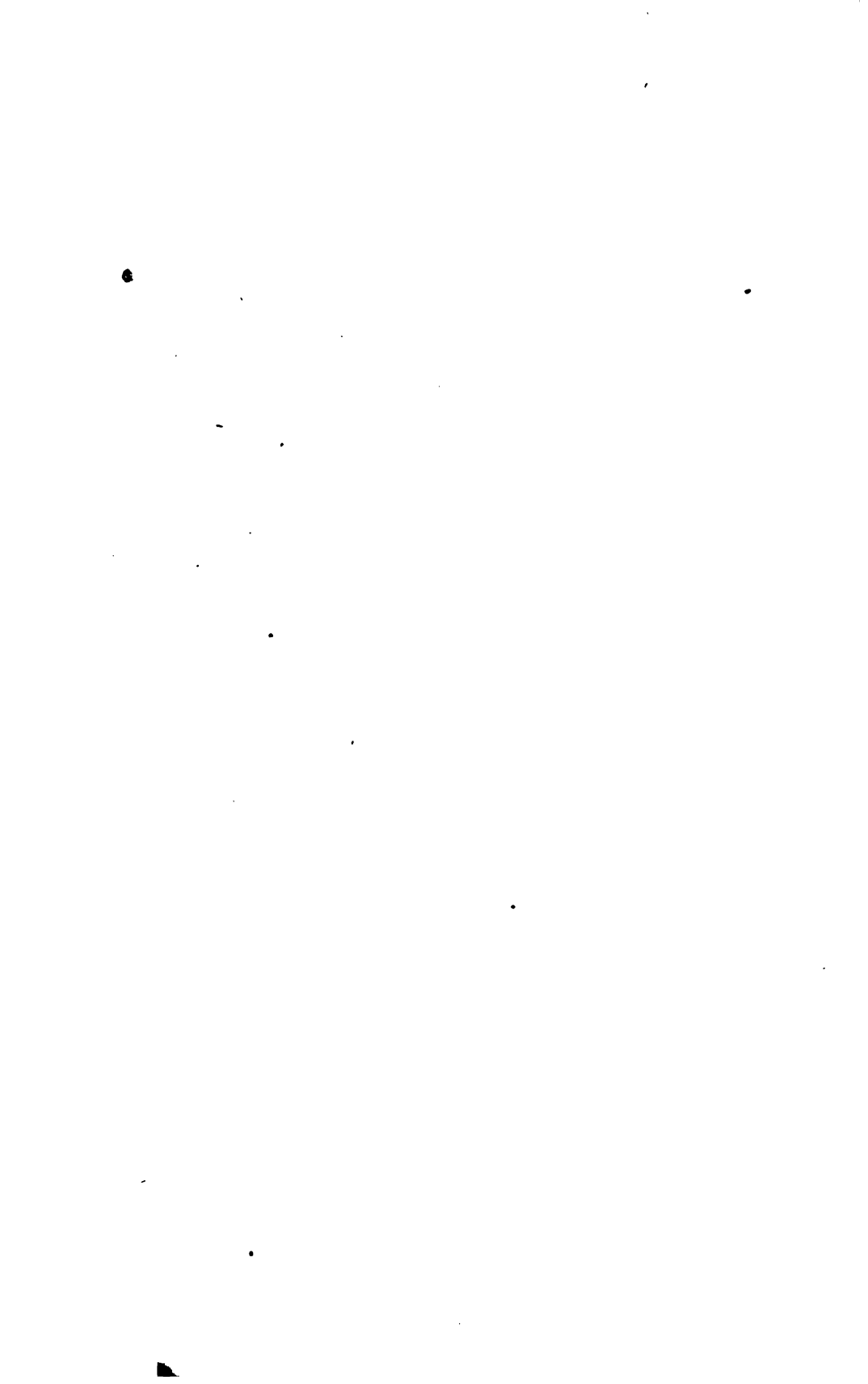
DELL' AVV.

GIUSEPPE CARLE

PREMIATA

DALLA R. ACCADEMIA DI SCIENZE MORALI E POLITICHE DI NAPOLI

nel Concorso dell'anno 1870.

LA

DOTTRINA GIURIDICA DEL FALLIMENTO

NEL

DIRITTO INTERNAZIONALE PRIVATO

INTRODUZIONE STORICA

> Occasiones vero legum, tempora et causae, quae maxime aperiunt sententiam earum, omnia eruuntur ex historiis.
>
> GRAVINA — *De originibus juris.*

Fra la vita degli individui e la vita dei popoli è agevole ravvisare questa somiglianza, che, come la vita degli individui può tutta riporsi in una lotta continua fra l'egoismo e l'amore del prossimo, così la vita delle nazioni può tutta riassumersi in una lotta costante fra l'interesse particolare d'una sola nazione e quello generale di tutte. Il grande problema, che si proposero i politici di tutti i tempi, fu sempre quello di cercare, se, per avvantaggiare il proprio stato, fosse meglio danneggiare gli altri o cooperare con essi. Tale questione si agitò nei rapporti politici e nei rapporti economici dei varii Stati, nelle relazioni fra gli individui appartenenti a diverse nazioni, e in tutte le altre parti del diritto internazionale.

Che se poi si investighi nella storia il modo in cui si venne risolvendo nelle varie epoche e dai diversi popoli, il gravissimo

problema, sarà facile il vedere i popoli partire da una condizione di cose affatto lontana dall'attuazione del diritto; ma coll'andar del tempo, dapprima quasi inconsapevoli, poscia spinti dal sentimento del proprio vantaggio (1), venir sempre avanzandosi, come nelle altre parti del diritto, così anche nei principii che reggono i rapporti internazionali. Giunge poi un'epoca, in cui i popoli, al pari degli individui, stanchi di camminare alla cieca e sotto l'impulso della propria utilità, sentono il bisogno di assorgere a quei sommi principii del diritto, che non mutano coi tempi e coi popoli, ma hanno virtù propria ed intrinseca, indipendente dall'attuazione che siasene fatta nel corso delle generazioni e dei secoli. — Quest'epoca giunge tanto per il diritto privato, quanto pei rapporti internazionali, con questa differenza però, che, siccome l'esplicazione dell'uomo individuo precede quella dei popoli, così l'epoca filosofica e razionale del diritto privato dee necessariamente precedere quella del diritto internazionale.

È questa la ragione, che se vi ha parte di legislazione, che ci porga manifesta testimonianza del progresso del diritto, si è quella che contempla le relazioni internazionali, perchè, essendosi queste assai tardi sviluppate, la storia ha potuto tramandare la memoria del loro nascimento, e della loro successiva esplicazione. Quindi è, che nello studio di qualsiasi parte del diritto internazionale, ragione e storia debbono ajutarsi a vicenda. Mentre da una parte la sola ragione ne spingerebbe bene spesso a combinazioni ideali, che non rispondono alla realtà dei fatti, dall'altra la

(1) L'utilità non è il fondamento del diritto, come pretendono gli utilitari, ma bensì un mezzo, di cui si vale la Provvidenza per condurre gli individui e i popoli all'attuazione del diritto. — *Utilitas non est caussa iuris, sed occasio fuit, per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, ad celebrandam suam socialem naturam raperentur.* Vico, *De uno et universo iuris principio.* Milano, 1835, vol. III, pag. 26.

sola storia mal potrebbe somministrare qualsiasi norma razionale e scientifica.

Nei popoli antichi, così dell'Oriente che dell'Occidente, prevale dapprima il sentimento della propria conservazione a quello del proprio perfezionamento. Essi quindi si concentrano in sè stessi, l'individuo scompare nella famiglia e questa è assorbita dalla città, e i varii popoli compariscono nella storia gli uni isolati dagli altri. Di rado essi vengono in relazione fra di loro; ma, quando si incontrano, è quasi sempre per guerreggiarsi ed osteggiarsi a vicenda, cosicchè la vita loro isolata, più che dalla navigazione e dal commercio, viene ad essere interrotta dalle guerre. Queste prima sembrano essere guerre di sterminio e di devastazione, ma poscia si mutano in guerre di conquista; per cui un popolo, che sia giunto a maggior coltura degli altri, loro la comunica o qual vincitore o qual vinto. Questo spirito di conquista signoreggia tutta l'antica età; ed è, a causa del medesimo, che presso i popoli antichi lo straniero non solo è privo dei diritti civili, i quali sono un privilegio dei soli cittadini, ma è considerato ancora come un nemico, e l'ospitalità soltanto consacrata dalle religioni, ordinata per legge o indotta per necessità, viene a renderne più mite il trattamento (1).

(1) Laurent, *Histoire du droit des gens*, tom. I., chap. I. Se tale è il carattere dei popoli dell'antichità, non è però a credersi che fra essi mancasse qualsiasi traccia di diritto internazionale. Già presso i popoli antichi, e segnatamente presso i Greci ed i Romani, trovasi un complesso di regole e di convenzioni protettrici dei diritti dell'umanità, che attenuano e scongiurano talora gli orrori della guerra, e che in quella vita attiva e feconda di rivalità, in cui si agitano gli Stati del mondo antico, inducono e prolungano benefiche tregue. Sia pur vero, che queste pratiche internazionali, anzichè derivare dal riconoscimento d'un vincolo giuridico fra le varie nazioni, consistano invece in un insieme di riti re-

È inutile pertanto il ricercare presso i popoli antichi norme giuridiche, che governino i conflitti fra le varie legislazioni.

Il diritto primitivo di Roma stessa, che presentò per la prima all'umanità la scienza del diritto privato, tutela il solo Quirite e ne esclude ogni altro, onde conseguita, che pei Romani il diritto di cittadinanza è il supremo di tutti, compendia quello di libertà e di famiglia, e chi non ha cittadinanza non ha capacità giuridica.

Ma coll'estendersi della dominazione romana sorge a lato dello stretto diritto civile un altro principio, che viene in lotta col medesimo e gli disputa il campo in ogni argomento. Esso è il principio dell'equità, che, dapprima incerto e mal sicuro s'appiglierà solo a finzioni; ma col tempo, divenuto sicuro di sè, percorrerà vittorioso il campo del diritto e recherà ovunque le proprie modificazioni. Le interpretazioni dei giureconsulti, gli editti dei pretori, le costituzioni degli imperatori saranno le forme diverse, che questo principio verrà assumendo, accomodandosi ai tempi, ai costumi, al reggimento politico, e dopo una lotta di molti secoli, e una serie successiva di molte piccole vittorie sullo stretto diritto civile, questo verrà trasformato nei copiosi e sapienti volumi dei giureconsulti compendiati poi da Giustiniano nel corpo del diritto civile.

È in virtù di questo principio che si comincia ad accordare allo straniero una certa partecipazione ai diritti civili. Ma ciò non può

ligiosi, di precetti politici, o di consuetudini imposte dalla necessità; ciò proviene da che il diritto internazionale, al pari di qualsiasi altra parte del diritto, non poteva sorgere compiuto e perfetto, ma rozzo e feroce nei suoi primordii, religioso e formalistico dappoi, doveva a poco a poco seguire la via del progresso, come tutte le altre istituzioni giuridiche. — EGGER, *Études sur les traités publics chez les Grecs et chez les Romains.* — HAUTEFEUILLE, *Histoire du droit international maritime*. Paris 1858, p. 83. POCHINTESTA, *Del diritto decemvirale*, cap. XII.

farsi d'un tratto: la trasformazione sarebbe troppo grave e repentina, e mal s'accorderebbe coll'indole romana, e quindi l'individualità dello straniero si mantiene ancora distinta da quella dei cittadini; i *Latini*, i *Peregrini*, i *Latini-Juniani* sono altrettante gradazioni della capacità giuridica dello straniero; la costituzione stessa di Caracalla o di Antonino Pio non esclude compiutamente queste gradazioni che solo scompaiono con Giustiniano (1).

Per quello che si attiene alla legge da applicarsi alle relazioni giuridiche dello straniero, dapprincipio non dovette esservi norma certa; ma allorchè, coll'estendersi delle conquiste e dei traffichi, d'accanto allo stretto diritto civile, si venne determinando un *jus gentium* informato ai principii generali d'equità, dovette essere questo *jus gentium* che il *praetor peregrinus* era chiamato ad applicare alle relazioni giuridiche fra stranieri e fra cittadini e stranieri (2).

Quando poi la trasformazione dello stretto diritto civile venne ad essere compiuta, quasi tutto l'universo allora conosciuto si trovò ridotto a provincia romana; ed essendo rarissimi i commerci coi popoli non ancora sottomessi, è facile il comprendere perchè nel corpo del diritto civile siano pochissimi i frammenti relativi ai conflitti fra le varie legislazioni (3).

(1) Dig. L. 5. *de statu hominum*.—Cod. *de nud. iur. quir.*, lib. 7. tit. XXV.—Ortolan, *Histoire de la legislation romaine*, pag. 296.

(2) Savigny, *Traité de droit romain*, trad. Guenoux, t. VIII. § 356. p. 84.—Warkoenig, *Histoire externe du droit romain*, p. 75.—Puctha, *Corso delle instituzioni*, trad. Turchiarulo, Vol. I., p. 107.

(3) Parecchie leggi, che si citano in questa materia contengono piuttosto principii di diritto civile, e servono a risolvere i conflitti fra le leggi dei Municipii che componevano l'impero, e a determinare la competenza.—Savigny, op. e t. cit., § 356, p. 78.—*Romani iurisconsulti*, scriveva già l'Ubero, *non sunt idonei hujus doctrinae auctores: nec enim usquam illi de conflictu diversarum*

Intanto la civiltà antica, che toccò il suo apogeo e fu diffusa per opera del popolo romano, è esausta: i principii, a cui s'informa, hanno dato tutto ciò che da essa potevasi aspettare: l'impero romano ha in sè i germi della propria ruina : la sua stessa immensità l'uccide ed è necessario che crolli per lasciare il suo posto ad una civiltà nuova, che, insinuandosi a poco a poco, dovrà rinnovare l'aspetto del mondo. Di questa si fa iniziatore il Cristianesimo, che incomincia col vecchio ordine di cose una lotta lunga, in cui ora sembra prevalere ed ora soccombere, nella quale è però facile ravvisare i suoi continui trionfi (1). L'impero, vulnerato così nei principii che avevano cooperato ad innalzarlo, riceve un ultimo crollo dalle invasioni barbariche.

I Barbari invasori, anzichè sterminare la nazione vinta, si mescolano e si confondono con essa. Di quì una confusione di razze e una molteplicità di consuetudini e di legislazioni, le quali fanno sì che ciascun popolo conservi rispettivamente i propri costumi e le proprie leggi (2). I Barbari ignorano il concetto di Stato, ma hanno per contro altamente impresso il sentimento della perso-

legum vel statutorum agunt. Quia enim populi romani imperium per omnes mundi tum cogniti partes erat diffusum et commercia cum Barbaris raro exercebantur, diversitas legum ex diversitate imperiorum nullam ibi molestiam creabat. — *De jure civitatis*, lib. III. Sect. IV., Cap. I. N. 15.

(1) Troplong, *Influence du christianisme sur le droit civil des Romains.*

(2) Sclopis, *Storia della legislazione italiana*, vol. I, pag. 67. Torino, 1836.— È celebre a questo riguardo la legge promulgata da Lotario Augusto : *Volumus ut cunctus populus interrogetur quali lege vult vivere, ut tali quali professi sunt vivere velle, vivant.*—Il Muratori attesta che la personalità delle leggi era riconosciuta anche in materia di successioni, e cita la legge 46 di Pipino, che stabilisce: *Sicut consuetudo nostra est, Romanus vel Longobardus si evenerit quod causam inter se habeant, observamus ut Romani successionem eorum juxta legem suam faciant. Et alii homines ad alios similiter.*— *Antichità italiane.* Milano, 1846, vol. I, p. 407. Diss. XXII.

nalità individuale: per essi il diritto che regge l'individuo è quello della razza a cui appartiene, e ciò non solo quanto alle persone ed ai beni, ma per tutte le relazioni giurìdiche e per gli stessi delitti.

Contuttociò si è dalla fusione di queste razze barbariche, così gelose custodi della propria libertà individuale e delle proprie legislazioni, che debbono riconoscere la propria origine gli Stati moderni.

La trasformazióne è lunga, ed è sotto il reggimento feudale, che si prepara la fusione delle razze molteplici. L'individuo si incorpora al suolo, ed è il suolo che ne regola tutti i rapporti giuridici, per guisa che se il colono si diparta dal suolo, alla cui coltivazione è ascritto per nascita, potrà essere rivendicato dal suo signore *tanquam jure dominii*.

Intanto la nozione di Stato comincia a formarsi e a svolgersi frammezzo agli stessi sminuzzamenti dell'epoca feudale, e in quest'epoca di formazione tutte le leggi, che erano personali coi Barbari, diventano assolutamente territoriali; nè poteva essere altrimenti, sia perchè, accadendo la fusione delle razze sopra il suolo dalle medesime abitato, essa non poteva essere arrestata, nè impedita da influenza straniera, e sia ancora, perchè tutti i nuovi principii nei loro primordii tendono a tutto invadere e ad escludere affatto gli opposti concetti.

Gli è perciò che i comuni, per quanto ne sia ristretta la cerchia, predominati dal principio di sovranità territoriale, formano altrettanti Stati con leggi proprie e in lotta continua fra di loro (1).

Allorchè poi, sulle rovine dei feudi e dei comuni, sorgono le Monarchie, gelose anch'esse della propria indipendenza, e smaniose di reggersi con un diritto proprio, e senza influenza stra-

(1) Hegel, *Storia della costituzione dei Municipii italiani.*

niera, vengono tutte stabilendo una propria legislazione e proclamano il principio *extra territorium jusdicenti impune non paretur* (1).

Se non che, accanto al rude concetto della sovranità territoriale fin dall'epoca dei Comuni si appalesano altre necessità e nuove forze, che, inducendo una certa uniformità fra le varie legislazioni, e stringendo nuovi vincoli fra gli Stati rendono indispensabili concessioni reciproche quanto all'efficacia delle legislazioni straniere nel territorio dello Stato.

Una di queste cause si è lo studio risorto delle leggi romane, le quali, come più conformi a ragione, più antiche, più atte alle circostanze degli uomini e delle contrade, prevalsero ben tosto agli avanzi delle leggi barbariche, ed occuparono quasi da sole le scuole e il foro (2).

I legisti di tutti i paesi si posero quindi attorno ai monumenti della sapienza romana, ed è nei medesimi che cercarono le norme per risolvere i conflitti fra le varie legislazioni, allorchè la molteplicità degli Statuti e le relazioni continue fra i Comuni e gli Stati, a causa specialmente dei traffichi, resero urgentissimo di rispondere al gravissimo problema (3).

I due concetti assoluti della *personalità* e della *territorialità* delle leggi più non potevano acconciarsi al nuovo stato di cose; poichè l'uno e l'altro di questi sistemi suppone i popoli in uno stato d'infanzia, e mentre nel primo, non che esservi il concetto di nazionalità diverse, manca perfino un vero ordinamento sociale, nel secondo i popoli hanno un'esistenza propria bensì, ma rivaleggiano fra di loro, e sono nemici gli uni agli altri.

(1) Dig. L. 20, *De jurisdictione*.

(2) Così lo SCLOPIS nell'opera citata, vol. I. p. 60.

(3) *Scissa in infinitas civitates sibi mutuo non subiectas Europa, omni die fit ut negotium alibi inchoatum vel celebratum, alibi effectum habeat, vel judicetur*. HUBERUS, op. cit. e loc. cit.

Di quì la necessità di contemperare i due principii; ed i primi a darvi opera furono i Glossatori, sottili nell'analizzare la legge e nel distinguere le leggi *personali* dalle *reali*. La loro sottigliezza giunge talora fino allo strano ed all'assurdo (1): ma intanto è un avviamento ai veri principii, e la distinzione delle leggi in *personali* e *reali* è già una vittoria sulla *territorialità* assoluta della legge. Trovato così un punto di partenza, è grande il numero e mirabile l'abilità degli interpreti che si posero attorno alla distinzione degli Statuti: Bartolo, Dumoulin, Rodemburg, Boullenois, D'Argentrè, Meyer, D'Aguesseau, Boujer, Ubero, Erzio, i due Voet ed altri illustri posero mano alla difficile opera, definirono le varie specie di statuti, ma non potè esservi accordo che in una cosa, nella difficoltà cioè di farne l'applicazione.

Sopravvenute le Codificazioni, anch'esse non riuscirono a por fine alle controversie ed incertezze dell'antico diritto. Chè anzi, col moltiplicarsi delle relazioni internazionali, le difficoltà si fecero maggiori, e i commentatori dei codici moderni vennero alla conseguenza stessa a cui già erano venuti gli interpreti, alla conseguenza cioè, che, colla distinzione degli statuti, non eravi nella materia alcun principio certo (2).

Di qui il dubbio, che fossero erronei i principii che stanno a base di quell'antica distinzione (3), e fin dal tempo in cui si veniva

(1) Così ad es. i Glossatori fondarono tutta la loro teoria sulla legge *Cunctos populos*. Cod. lib. I., Tit. 1, *de summa Trinitate*, la quale non conteneva che disposizioni su certi punti di fede, e non avea punto che fare colla presente materia.

(2) LAURENT, *Examen critique des statuts personnels et réels* nella Revue de droit international et de legislation comparée. Gand, 1869, p. 244.

(3) Il miglior apprezzamento della teorica degli Statuti è dato dal SAVIGNY (Op. e tom. cit. § 361, p. 122 e 123), e dallo SCHAFFNER, *Diritto internazionale privato*, trad. TENORE, V. Introd.

La ragione dell'insufficienza della teoria degli *Statuti* sta in questo che, sic-

elaborando la teorica degli statuti, già trovansi autori, che cercano di stabilire un nuovo criterio per risolvere i conflitti fra le varie legislazioni.

Basti, fra gli antichi, il ricordare l'Ubero, che più di tutti assurgeva a vasti concetti.

Dopo avere premesso che la materia, già per se stessa difficile, era stata resa complicatissima dalle dissertazioni di eruditissimi giureconsulti (*difficilem materiam eruditissimi jurisconsulti dissertationibus suis involutiorem magisque perplexam fecere*), egli osserva che il criterio per risolvere i conflitti fra le varie legislazioni non deve già cercarsi nei principii del diritto civile, ma bensì nei dettati del diritto delle genti. Partendo da tali principii, dopo avere stabilito due regole indubitate per la risoluzione dei conflitti, ne formola una terza con queste parole: *Summae potestates cujusque reipublicae indulgeant sibi mutuo, ut jura legesque aliarum in aliarum territoriis effectum habeant, quatenus sine praejudicio indulgentium fieri potest* (1). Gli è facile il vedere, come questo principio si allontani affatto dalla base su cui poggia la distinzione degli statuti, e come, svolgendo il medesimo in tutte le sue conseguenze, si dovesse consentire in uno Stato l'applicazione d'una legge straniera anche per gli stabili che ivi fossero situati, purchè non vi si opponessero l'interesse e l'ordine pubblico di quello Stato.

come la legge regola l'attività delle persone nel suo esercizio esteriore sopra le cose che possono servire ai suoi bisogni, così ne viene che quasi non si danno leggi *meramente personali o meramente reali*, ma solo leggi in cui può prevalere l'uno e l'altro elemento; ma se poi si riguardi a quest'elemento prevalente, siccome manca una linea esatta di separazione, così è impossibile di giungere a conclusioni certe e precise. Non è quindi maraviglia se l'Erzio esclamasse *in definiendis statutis mirum est, quam sudent doctores* (*De collis. legum* § 4, N. 3).

(1) Op. e loc. cit., N.° 14.

La dottrina dell' Ubero fu posta in dimenticanza o fraintesa, e prevalse lungamente ancora la dottrina degli statuti; ma in questi ultimi tempi si riprese di nuovo il lavoro da lui iniziato, e vi posero mano giureconsulti insigni, come Rocco, Savigny, Schaffner, Mancini, Pescatore, Unger, Laurent. — Nè l'opera può dirsi compiuta: ancora oggidì tutti gli spiriti si travagliano circa il gravissimo tema, e sono ben lungi dall'essere concordi fra di loro, nè il movimento può avere un termine fuorchè in un diritto comune, fondato sulla ragione ed equità, che regga i rapporti di diritto privato fra le varie nazioni, come già vi ha un diritto, che ne governa i rapporti politici (1).

Intanto è da rigettarsi la dottrina di coloro, pei quali le norme del diritto internazionale privato derivano unicamente dalla *comitas gentium*, o dal consenso espresso o presunto delle varie nazioni (2). Nè il diritto individuale, nè il diritto internazionale può ritenersi come l'opera arbitraria degli individui o delle nazioni; esso è una facoltà, non una concessione, e, tanto nei rapporti fra gli individui, quanto in quelli fra le varie nazioni, è la conseguenza diretta dell'autonomia delle varie personalità giuridiche che vengono a contatto fra di loro nella convivenza sociale (3). Quindi è,

(1) È un tentativo di tale natura quello d'una società di giureconsulti inglesi, che richiedendo la cooperazione dei giureconsulti degli altri paesi, formulavano un progetto di codice internazionale. La parte che s'attiene al diritto internazionale privato trovasi tradotta nel *Monitore dei Tribunali* di Milano del 1867 N. 49, p. 1119. — Le assennate osservazioni che poi si fecero a tale progetto dal Conte SCLOPIS, sono riportate dall'*Archivio giuridico* di Bologna, Vol. I. p. 505. — Non è tuttavia a dissimularsi, che tale progetto in molte parti è ben lungi dal rispondere all'esigenze teoriche e pratiche della materia.

(2) Le varie dottrine poste a fondamento del diritto internazionale privato possono vedersi nello SCHAFFNER, *Diritto internazionale privato*, trad. TENORE. Napoli, 1859, p. 10, e nel SAVIGNY, op. cit. e vol. cit., § 359.

(3) BORSANI, *L'uomo e la Società*, pag. 27.

che le convenzioni tanto fra gli individui, che fra le nazioni fissano lo stato del diritto, ma non valgono a crearlo, avendo esso una esistenza propria, indipendente da qualsiasi convenzione. Ciò non toglie però, che le convenzioni internazionali in questa materia, non che utili, siano indispensabili, poichè, senza di esse, il diritto internazionale privato sarebbe abbandonato all'arbitrio ed al dispotismo delle opinioni. Anche qui, come in tutte le altre parti del diritto, la scienza e le convenzioni hanno ciascuna la propria missione. S'appartiene alla scienza di preparare ed affrettare la soluzione pratica circa i conflitti delle varie legislazioni, ponendo in evidenza i veri principii e raccomandandoli ai legislatori. È poi ufficio delle convenzioni internazionali, che fra le nazioni corrispondono alle Codificazioni, di tradurre i principii somministrati dalla scienza in dettati obbligatori fra gli Stati, assicurandone così la applicazione pacifica ed uniforme (1).

(1) BLUNTSCHLI nella *Rèvue de droit international et de legislation comparée*. Gand, 1870, 1.ere livraison. — Dello stesso autore, *Le droit international codifié*. Paris, 1870.

CAPITOLO I.

PRINCIPII RAZIONALI.

> Si enim gens una leges alterius nullo modo agnoscere vimque illis debitam tribuere vellet, infiniti actus et contractus omni die in irritum caderent, neque commercia mari terraque consistere possint.
>
> HUBERUS — *De jure civitatis*, lib. III. cap. I. n. 15.

È un errore il credere, che i veri principii abbiano sempre ad essere prima formolati dalla scienza, per essere poi tradotti nel fatto. Bene spesso l'umanità nel suo progresso tiene una via compiutamente opposta, e ciò avvenne appunto, quanto ai principii che debbono essere a fondamento del diritto internazionale; mentre la scienza si dimostra ancora dubbiosa ed incerta nel formolarli, già si travede nei popoli una tendenza irresistibile alla loro attuazione.

Per verità, nell'epoca attuale è facile lo scorgere come si venga compiendo un doppio lavoro. Da una parte le nazionalità divise e smembrate tendono per un movimento irresistibile a costituirsi in nazione, e a rivendicarsi la propria indipendenza; dall'altra la scienza e l'industria fanno prodigii per riunire tutti i popoli della terra, le distanze scompajono, le relazioni si estendono, i legami fra le varie nazioni si stringono (1).

Quale sia lo stato di cose, in cui si arresterà questo movimento, è problema riserbato all'avvenire, ma intanto da questi due bisogni irresistibili si possono ricavare due concetti: — il primo,

(1) LAURENT, *Histoire du droit des gens*, t. X., p. 33.

che le nazioni sono creazione della natura, e non l'opera arbitraria degli uomini, essendo la natura che ne tracciò i confini, che affidò a ciascuna uno speciale mandato da compiere, una speciale idea da rappresentare, e che in ognuna ha impresso così altamente il sentimento della propria indipendenza; — l'altro, che, se la natura vuole le nazioni autonome, non le vuole però le une separate dalle altre. Al disopra delle singole nazioni vi è ancora la società del genere umano, essendo che le singole nazioni non possano da sole giungere a gran splendore di civiltà, ma debbano perciò mettere in comune i loro sforzi, le loro idee, i loro ritrovati, le loro produzioni (1).

Questi due concetti, entrambi veri, debbono essere coordinati fra di loro. Il principio d'individualismo delle singole nazioni, posto qual base unica ed esclusiva del diritto internazionale, condusse al sistema della conquista e poscia a quello dell'equilibrio nelle relazioni politiche fra i varii Stati, al sistema protettore nelle relazioni commerciali, all'albinaggio nei rapporti privati fra i cittadini delle varie nazioni.

Per contro l'esagerazione della solidarietà di tutti i popoli fece assorgere l'ambizione dei potenti e la mente dei filosofi al concetto della monarchia universale, falso anch'esso perchè distruggerebbe e soffocherebbe la vita individuale delle nazioni.

Armoneggiando invece i due concetti, mentre da una parte il principio di nazionalità dovrà presiedere alla costituzione delle nazioni, come il vincolo del sangue alla costituzione della famiglia, e la comunanza d'interessi locali alla costituzione del comune :

(1) *Est enim*, scriveva l'Alighieri, *aliqua propria operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur: ad quam quidam operationem nec homo unus, nec domus una, nec vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest.* — *De Monarchia*, lib. I. Cap. IV.

dall'altra il concetto dell'individualismo assoluto, che già dovette soccombere per costituire prima la famiglia, poscia il comune, e per ultimo la nazione, non dovrà parimenti prevalere nelle relazioni fra i diversi popoli. — Il concetto di libertà illimitata e di isolamento, che male s'accomoda all' individuo, non può meglio acconciarsi alle nazioni; nè è a temersi, che in questa cooperazione di tutte le nazioni per il soddisfacimento di bisogni comuni ed universali, esse perdano l'integrità del proprio genio. A quel modo che l'individuo ebbe nulla a perdere ma molto a guadagnare col consorzio civile, così anche ai diversi popoli può essere utile e necessario, ma non mai pregiudizievole il consorzio internazionale (1).

Questi principii che debbono servire di base per la risoluzione dei varii problemi del diritto internazionale, debbono pure essere posti a fondamento del diritto internazionale privato.

In questo, come in tutte le altre parti del diritto internazionale, trovansi di fronte due principii, cioè: — l'autonomia dei singoli Stati; — e la società delle nazioni. Questi due principii non debbono distruggersi a vicenda, ma conciliarsi fra di loro; e il principio supremo per accordarli sta in ciò, che, tanto *il consorzio internazionale, quando il consorzio civile, deve convertirsi nel miglior mezzo possibile per il perfezionamento individuale.* A misura che si accrescono le relazioni fra i varii popoli, l'attività dell'uomo cessa dal poter essere circoscritta nei limiti del territorio d'uno Stato, ma abbisogna d'estrinsecarsi oltre i suoi confini; e quindi tutti gli Stati debbono accordarsi in quei principii che siano più favorevoli all'esplicamento dell'attività individuale.

Posto il principio, ne è facile l'applicazione ai varii ordini di leggi.

(1) Révue Germanique 1858, vol. I., p. 1. — DOLLFUS, *De l'esprit Français et de l'esprit Allemand.*

Ciascuno Stato si ritenga pure autonomo nel proprio territorio; sia pur esso l'unico giudice competente e sovrano nel provvedere, tanto ai suoi interessi generali, quanto agli interessi particolari degli individui e delle famiglie che entrano a comporlo; ma non perciò potrà pretendere d'imporre la propria legge agli individui e alle famiglie che appartengono ad altra nazione.

Il territorio con tutti gli elementi che lo costituiscono, è in certo modo per le nazioni, ciò che è il corpo per l'individuo, uno strumento, un'organo della vita, ed a quel modo, che nell' uomo la costituzione fisica è in armonia colle facoltà intelletuali e morali, così il corpo delle nazioni è in armonia col loro governo e colla loro destinazione. Di qui un'intima correlazione fra i costumi, i gusti, le disposizioni d'una nazione e la parte di terra dalla medesima occupata; la qual corrispondenza intima pur si rivela fra ogni singolo individuo e la nazione a cui appartiene, e risulta da quei mille elementi fisici, intellettuali, morali, politici che costituiscono il vincolo della nazionalità, e danno agli individui e alle famiglie l'impronta della nazione a cui appartengono. — Di qui la conseguenza, che la legge più atta a determinare lo Stato e la capacità delle persone e a regolarne l'attività, è pur sempre la legge della nazione a cui appartengono. Siccome poi il carattere peculiare agli individui d'una certa nazione non si esplica di un tratto, nè, acquistato una volta, vien meno col semplice mutar di domicilio o di residenza, così le leggi della propria nazione debbono in questa parte seguire la persona, ovunque si rechi, finchè non siano spezzati i vincoli che la stringono alla propria nazione (1). Nè questa regola deve venir meno per ciò che si attiene ai

(1) Questa è la ragione per cui credo immeritate le censure che si fecero al Cod. civ. it. per aver data la preferenza alla legge nazionale, anzichè alla legge del domicilio, per ciò che riguarda lo stato e la capacità delle persone, ed i rapporti di famiglia (Disposiz. prelim. art. 6). Fra gli altri il prof. Gabba (Ann.

beni immobili e alla libera disposizione di essi: questi, come tutti gli altri beni, intanto valgono in quanto servono alla soddisfazione degli umani bisogni, e quindi, anzichè imporre la propria legge alla persona, debbono invece subir l'impero della medesima.

Se non che, in qualsiasi ordine di leggi, se ne rinvengono di

di Giurisprudenza, vol. I., *Rivista*, p. 3, e seg.), impugnò questa disposizione 1.° perchè è *communis opinio* degli autori, specialmente tedeschi, che debba prevalere la legge del domicilio; 2.° perchè il domicilio è la sede stabile della persona, ove essa esercita la maggior parte delle sue manifestazioni, ed acquista abitudini e carattere. Queste ragioni non sono sufficienti, perchè l'opinione del GABBA è ben lungi dall'essere una *communis opinio* e se prevale fra gli autori tedeschi, proviene da ciò che questi rivolgono la loro attenzione ai popoli germanici, fra i quali, essendovi somiglianza e quasi identità di lingua, di costumi, di carattere e di legislazioni, il far prevalere la legge del domicilio non può essere causa di così gravi inconvenienti. Ma trattandosi di popoli d'indole assolutamente diversa, il sostenere che la persona muti la propria legge col semplice mutar di domicilio è strano, come lo sarebbe il sostenere che col mutare di domicilio si trasformano i costumi e le abitudini. — Del resto l'opinione, che combatto, si fonda sull'errore che in materia di stato e di capacità la legge dipenda in certo modo dall'elezione della persona, che, col mutar di domicilio, indichi l'intenzione di volersi sottomettere a un'altra legge. Se questo criterio è giusto e fondato, finchè trattasi di leggi suppletive, con cui la legge non fa che supplire all'intenzione non espressa dall'individuo, è per contro assolutamente falso in materia di leggi che determinano lo stato e la capacità delle persone, le quali non dipendono già dalla scelta delle persone, ma s'impongono alle medesime, e sono uno dei vincoli che stringono la persona alla nazione a cui appartiene, finchè non succeda un cambiamento di nazionalità. — Tutto ciò che può farsi per contemperare le due opinioni, sta nell'appigliarsi al temperamento consigliato dal VESTLAKE (*Révue de droit international*, 1869), che consiste nell'avvicinare i due concetti del domicilio e della nazionalità, concedendo più facilmente la naturalizzazione nello Stato allo straniero che da un certo tempo risieda nel medesimo. Vedasi in proposito LAURENT, *Principes du droit civil*, vol. I., p. 127. Gand, 1869.

quelle, che non s'ispirano a considerazioni di utile privato, ma bensì a ragioni d'interesse pubblico, di quelle che rappresentano l'esercizio del potere sovrano, in quanto si impone alle attività individuali per armoneggiarne gli sforzi al comune progresso. Queste leggi si chiamano *d'ordine pubblico*, ed è in esse che si rivela l'autonomia dei singoli Stati, perchè ciascuno è arbitro sovrano di provvedere nel modo, che reputi più conveniente ed opportuno, ai propri interessi generali, e di innalzare certe leggi alla dignità di principii d'ordine pubblico, di morale, di religione, di sicurezza, di conservazione, senza che in questa parte il cittadino d'altro Stato possa invocare l'applicazione della propria legge (1).

(1) Queste leggi son dette *d'ordine pubblico* dal PESCATORE e dal MANCINI, e dal SAVIGNY *leggi positive rigorosamente obbligatorie*. Non è tuttavia a credersi, che con questa distinzione siano risolte tutte le quistioni di diritto internazionale privato. Colla medesima solo si viene a dire che, trattandosi di leggi *d'ordine privato*, l'autonomia degli Stati non si oppone a che in uno stato siano invocate ed applicate le leggi di un'altro, ma punto non si determina quale sia la vera legge da applicarsi: cosicchè questa distinzione, ancorchè profondamente vera, costituisce un criterio più negativo che positivo. Di quì la necessità di assorgere ad un criterio superiore che, come si è detto, deve riporsi nella *coesistenza ed armonia degli individui e delle nazioni, ordinata per guisa che il consorzio civile e l'internazionale siano il miglior mezzo possibile per il perfezionamento individuale.* — Da questo principio conseguita, che nel diritto internazionale privato sono in giuoco e debbono avere la parte loro d'influenza tutti gli elementi costitutivi della convivenza sociale. Deve quindi avervi la propria parte: 1.° *Il vincolo di nazionalità*, poichè trattandosi dello *stato* e *della capacità della persona* e dei *rapporti di famiglia* deve prevalere la legge a cui la persona e la famiglia appartengono; — 2.° *la volontà individuale*, in quanto che, trattandosi di *leggi suppletive*, quali sono in gran parte le leggi sulle convenzioni, deve prevalere la legge della nazione a cui l'individuo ebbe intenzione di sottomettersi; — 3.° *l'autonomia dei singoli Stati*, poichè trattandosi di leggi d'*ordine pubblico* (di *polizia*, di *sicurezza pubblica*, d'*organismo territoriale, o inspirate a un interesse di religione o di morale*), ciascuno Stato ha diritto

Intanto, col progredire della vita di relazione fra i varii popoli, coll'estendersi dei traffichi e col moltiplicarsi degli scambii, vengono rivelandosi, anche fra le varie nazioni, certe necessità universali e comuni, al cui soddisfacimento non bastano le forze di una sola nazione, ma vuolsi la cooperazione di tutte. Così, ad esempio, nella condizione attuale già si rivelarono come bisogni universali e comuni a tutti i popoli l'amministrazione della giustizia, la punizione dei rei, la libertà della navigazione e del commercio. Guai se ogni singola nazione, partendo dal concetto della sua sovranità territoriale, negasse qualsiasi efficacia al giudicato estero, o rifiutasse la consegna dei malfattori rifugiatisi nel proprio territorio, o volesse chiudere i suoi porti al negoziante straniero! Cotesto sistema, che, in materia ove trattasi d'interessi universali comuni a tutto il genere umano, prenderebbe norma dall'individualismo nazionale, tornerebbe in pregiudizio delle stesse nazioni, che vorrebbero adottarlo. Gli è perciò, che in questa parte le nazioni, anche senza riconoscere un principio superiore, che si imponesse all'autonomia dei singoli Stati, vennero tuttavia, sotto l'impulso della propria utilità, rimettendo dell'antica ruvidezza e facendosi concessioni reciproche, sia quanto all'esecuzione dei giudicati stranieri, sia quanto all'estradizione dei malfattori, sia quanto alla libertà della navigazione e del commercio, le quali concessioni reciproche, facendosi sempre più compiute, debbono necessariamente condurre ad un'associazione e cooperazione di

di applicare la propria legge; — 4.° e infine *la solidarietà dei popoli*; poichè, trattandosi di *bisogni e necessità comuni al genere umano*, l'autonomia dei singoli Stati deve cedere per far luogo alla cooperazione di tutti per il conseguimento dell'intento comune. Niuno di questi principii può bastare da solo ad una teoria compiuta di diritto internazionale privato; ma per quanto i medesimi meritino ed abbisognino di un maggiore sviluppo, questo è vietato dallo scopo e dai limiti del presente lavoro.

tutti i popoli per il soddisfacimento di questi universali bisogni.— Il principio superiore intanto consisterà in ciò, che deve esservi, a questo riguardo, un vincolo di solidarietà fra tutti i popoli, acciocchè la disformità delle legislazioni non impedisca ai singoli stati di rendersi il miglior mezzo possibile per il perfezionamento individuale.

CAPITOLO II.

TRANSIZIONE AL FALLIMENTO.

Coram pubblici commercii utilitatem omnes regulae juris silere debeat, quoniam mercatura respicit pubblicam utilitatem, et dicitur quintum reipublicae et mundi elementum.

CASAREGIS, discursus CXLIV. N. 34, 35.

Strumento potentissimo per condurre i varii popoli a questo stato di cose, sono l'industria ed il commercio.

Espressione di universali bisogni, il commercio approfitta delle produzioni e delle scoperte di tutti i paesi, e crea fra tutti i popoli una comunione indefinita di lavori e di profitti. Sotto lo stimolo poi dell'interesse pubblico e privato, il commercio è grande messaggiero di progresso, agevola la diffusione delle nuove idee, e coopera a formare fra tutti i popoli un'armonia d'istinti, di bisogni, di sentimenti.

L'individualismo delle varie nazioni prevalse talora anche nei rapporti commerciali fra i diversi popoli, e dal medesimo non solo si debbono ripetere i sistemi proibitivi, ma ben anco le guerre per la padronanza dei mari, per l'apertura d'un porto, per l'esercizio d'un certo ramo d'industria. Ma il commercio appunto perchè è un vincolo fra tutte le nazioni, non potè sempre essere compreso da simili concetti; i pregiudizii dei singoli Stati furono vinti dall'esperienza, e si cominciò a comprendere che là libertà delle transazioni commerciali, e la comune cooperazione dei po-

poli sono condizioni indispensabili per la prosperità del commercio (1).

Fu questa la ragione, per cui popoli di origine e di razza diversa, affatto dissimili fra di loro nella legislazione civile, hanno tuttavia per le contrattazioni commerciali leggi quasi uniformi. La differenza proviene da ciò, che il diritto civile, regolando rapporti giuridici fra individui appartenenti, il più spesso, allo stesso paese, subì necessariamente l'influenza della religione, dell'ordinamento politico e dello stato di coltura dei diversi popoli: mentre per contro, il diritto commerciale, espressione di universali bisogni, ed avente, come norma suprema, l'interesse del commercio, ebbe fin da principio il carattere d'*universale*, d'*internazionale* e di *uniforme*. — Esso non fu opera di legislatori, nè di giureconsulti, che cercassero d'informarne i precetti sul diritto romano, ma fu opera di commercianti che ebbero a solo loro maestro il bisogno di regolare i loro scambii, e che, in tale intento, trasformarono affatto certe instituzioni del diritto civile, come il mandato, passarono sopra certe prescrizioni del diritto canonico, come sul divieto dell'usura, diedero nuove forme alle associazioni dei capitali ed introdussero nuove istituzioni, come le assicurazioni, la lettera di cambio, il fallimento. Sopravvennero poi le codificazioni, che dalle tavole d'Amalfi fino ai giorni nostri, non fecero che raccogliere le consuetudini già adottate fra i commercianti.

Oggidì poi l'importanza del diritto commerciale viene facendosi sempre maggiore per guisa che cessa dall'essere il diritto esclusivo de'commercianti per diventare comune ad ogni classe di persone. La lettera di cambio, questo titolo di credito, un dì riservato a'commercianti, viene oggidì, in caso di necessità urgenti, in soccorso del proprietario; le società commerciali offrono anche

(1) Del-Bon, *Istituzioni di diritto internazionale*. Padova, 1868, p. 166.

a lui conveniente impiego de'proprii capitali, senza che perciò assuma la qualità di commerciante; le assicurazioni sono un ritrovato utile ad ogni classe di persone. In tal modo questi due ordini di leggi, civili e commerciali, un dì disgiunte fra di loro, per guisa che la consuetudine commerciale doveva sempre prevalere alla legge scritta, vengono sempre più riaccostandosi fra di loro, nel senso, che molte istituzioni, un tempo proprie del diritto commerciale, e riservate a' soli commercianti, diventano comuni a tutti i cittadini, e si insinuano nella stessa legislazione civile (1).

(1) **Massé**, ***Droit commercial dans ses relations avec le droit civil et le droit des gens.*** **Paris 1861, Preface.**

Questa tendenza manifesta del diritto commerciale ad insinuarsi nel diritto civile deve richiamare l'attenzione dei giureconsulti sulla questione, se la distinzione fra le leggi civili e commerciali non manchi per avventura di fondamento. — Se mi sia lecito esporre un'opinione, crederei che il diritto commerciale abbia compiuto, rimpetto al diritto civile, quell'ufficio stesso, che il *jus gentium* compieva rimpetto al diritto primitivo dei romani. A qual modo che il *jus gentium* cominciò ad esplicarsi a lato del *jus civile*, ed a formare un diritto separato applicabile ai rapporti giuridici fra gli stranieri, e poscia prese ad innovare e finì col trosformare affatto lo stretto diritto civile; così, anche il diritto commerciale sorse per le necessità ed i bisogni del Commercio in tempi, in cui erano soverchie le cautele e le sottigliezze del diritto civile, e mentre gli interpreti attendevano allo studio pressochè esclusivo del diritto romano, e gli scolastici allo studio d'Aristotele, i commercianti, scevri da qualsiasi preoccupazione, creavano, allato al diritto civile, una legislazione, d'origine essenzialmente consuetudinaria, ispirata a nuovi principii. Dapprima gli interpreti ne fecero le alte maraviglie, e vollero ad ogni modo trovare nel diritto romano le vestigia delle nuove istituzioni; ma poscia dovettero ricredersi e sopravenne l'eccesso contrario, per cui si volle trovare una distinzione assoluta fra la legislazione civile e la commerciale. Eletti ingegni cercarono il criterio di distinzione e lo riposero ora nell'intento di speculazione proprio degli atti di commercio, ora in ciò, che le cose mobili soltanto erano *res mercatoriae*; ma il commercio, come per eluderne gli sforzi, estese l'intento di lucro a contratti

Così, per limitare queste osservazioni all'istituzione che deve formare argomento di questo lavoro, il fallimento, secondo i dettati di varie legislazioni, viene nei suoi effetti e nelle sue conseguenze estendendosi pur anche ai non commercianti. Basti a tal uopo ricordare le legislazioni Germaniche che non distinguono fra il fallimento del commerciante e la decozione del non commerciante, ma ammettono per l'una e per l'altra identiche disposizioni e la stessa procedura; — la legislazione della Spagna, ove nel 1855 si pubblicava una specie di codice di procdura civile, in cui molte delle disposizioni proprie e caratteristiche del giudizio di fallimento sono estese alla decozione dei non commercianti; e per ultimo la legislazione Inglese, in cui si ravvisa una tendenza continua ed incessante per avvicinare fra di loro le due istituzioni, finchè con uno statuto della regina Vittoria del 1869, le medesime furono, pressocchè compiutamente, pareggiate fra di loro (1). Nella legislazione francese ed italiana ancora non si scorge questa tendenza; ma le molte complicazioni, gli incidenti interminabili, le spese esorbitanti a cui dà luogo il giudizio di spropriazione, sono considerazioni che dovrebbero richiamare

d'indole essenzialmente gratuita ed agli immobili. Ciò dimostra infondata la distinzione fra i due ordini di leggi; ma essa intanto fu utile, acciocchè i principii nuovi, a cui ispiravasi il diritto commerciale, si mantenessero indipendenti da qualsiasi influenza del diritto civile e potessero così ricevere tutto lo svolgimento, di cui erano capaci. Ora siamo nel periodo, in cui i principii e le istituzioni commerciali vengono modificando e trasformando il diritto civile in quella parte, che formò oggetto del diritto commerciale. (Vedi Precerutti. *Archivio giuridico*. Anno IV. pag. 512).

(1) Montluc, *De la faillite des non commerçants* nella *Revue* cit. — 1869, p. 569. Quanto alla legislazione germanica vedasi il *Processo Civile Austriaco*, cap. IX. *Del processo edittale* ossia *del giudizio di concorso dei creditori* §§ 70, 71, e seg.

l'attenzione dei legislatori sulla questione, se non sia conveniente ed opportuno di farvi sottentrare la semplicità del giudizio di fallimento.

Ma, senza diffondersi più lungamente in una questione che non esce dalla cerchia del diritto nazionale dei singoli Stati, questo però è certo, che è segnatamente nelle relazioni commerciali, ove si rivela urgentissimo il bisogno di risolvere in modo identico per tutte le nazioni i conflitti fra le varie legislazioni. Il commercio, che ha per emporio l'universo, che induce relazioni e corrispondenze fra i cittadini di tutti i paesi, non deve essere inceppato ne'suoi movimenti da ciò, che un commerciante contragga obbligazioni coi sudditi di altro Stato, ma, qualunque sia il luogo ove un'obbligazione è contratta, e a qualunque Stato appartengano i contraenti, vuolsi sapere con certezza, qual legislazione e qual giurisdizione subisca. Nella lentezza ordinaria degli affari civili, il dubbio non può essere sorgente di così gravi danni: ma nel commercio, così celere nei suoi movimenti, così pronto nel trasportare le merci di uno in altro paese, le incertezze circa la legislazione e la giurisdizione da applicarsi ad un certo atto, fanno perdere un tempo prezioso pel commercio, ne arrestano il movimento incessante e possono essere causa di gravissimo danno.

Fu questa la ragione, per cui, anche presso gli antichi fra cui gli Egiziani e i Greci, noi troviamo introdotto pei commercianti l'abbozzo delle istituzioni attuali (1). Fu perciò parimenti, che nei tempi moderni, quando il commercio e segnatamente il commercio marittimo aveva raccolto in uno Stato un certo numero di stranieri, questi, per rendere più equa e spedita la decisione del-

(1) CAUCHY, *Le droit international maritime*. Tom. 1. Chap. III. Paris 1862, pag. 143.

le proprie controversie, sceglievano nel proprio seno un magistrato particolare, che prese poi il nome di *console* (1).

Nei tempi odierni, fra i popoli civili si venne a scambievole confidenza, e si accolse in tutti gli Stati un sistema di guarentigie per la retta amministrazione della giustizia, per cui il commerciante, che trovisi all'estero, più non ha a temere una sentenza ingiusta, perciò solo, che non sia giudicato da giudici suoi connazionali (2).

Intanto però, i conflitti fra le varie legislazioni, i casi in cui si può dubitare quale sia la legge da applicarsi a un atto commerciale, e quale sia la giurisdizione che debba pronunciarsi intorno al medesimo, sono molteplici e frequenti, e l'interesse del commercio vorrebbe, che anche i trattati di commercio provvedessero a questo importantissimo argomento con stabilire certe norme comuni, che, per essere conformi a ragione, possano essere accolte da tutti gli Stati. In questa materia poi gli Stati non debbono già venire in campo coi concetti gelosi ed assoluti della propria indipendenza e sovranità territoriale, ma conviene che l'interesse sovrano del commercio e l'utilità generale dei popoli, che suggerivano al buon senso dei commercianti così utili istituzioni, sia-

(1) Demangeat, *Histoire de la condition civile des étrangers en France*. Paris 1844, p. 178.

(2) Solo è da farsi un'eccezione quanto agli Europei stabiliti nell'Impero Ottomano e negli Scali del Levante che, dietro le convenzioni internazionali, conservano il diritto di farsi giudicare nelle loro contestazioni dai proprii consoli ed ambasciatori.—Gatteschi, *Manuale di diritto Ottomano*. Introd., p. XXXI. Vi fu un momento in cui la Sublime Porta dimostrò di voler porre termine a questa condizione di cose affatto anormale, ma nelle ultime capitolazioni si confermarono, se non si estesero maggiormente, i privilegi accordati agli Europei. — Lawrence, *Commentaires sur Weathon*. Leipsig, 1869, t. I, pag. 123 e 124.

no pur presi a fondamento per risolvere i conflitti fra le varie legislazioni.

Nè ciò deve riputarsi impossibile, mentre è facile scorgere come le materie commerciali siano quelle, in cui i varii Stati inspirati un tempo a un sentimento d'egoismo, vengono ora adottando principii di scambievole soccorso e di solidarietà comune, cosicchè viene ad essere cosa naturale e spontanea, che il commercio, che fu già mezzo potentissimo per riunire tutte le nazioni, cominci esso per il primo a somministrare l'esempio di convenzioni dirette a risolvere i conflitti fra le varie legislazioni.

Se poi vi ha argomento, in cui sia urgentissimo di venire a trattative fra i varii Stati, è quello de'fallimenti, sia per l'importanza grandissima di quest' istituzione nei rapporti internazionali, sia ancora per trattarsi d'un tema, su cui sono divise e molteplici le opinioni degli autori, diverse le leggi e le consuetudini, incerte le decisioni dei magistrati.—La qual confusione della materia devesi principalmente a ciò, che il commercio, mantenutosi nelle altre parti esente dalle sottigliezze del diritto civile, fu tuttavia invaso dalla distinzione degli statuti in *personali* e *reali*. Con questa distinzione in una materia ove l' interesse del commercio doveva essere la regola suprema, si recarono i concetti esclusivi di sovranità territoriale, e alla universalità, che è necessaria nel giudizio di fallimento, si sostituirono altrettanti fallimenti, quanti erano agli Stati, invocando la massima *quot territoria tot patrimonia*. Di qui innumerevoli questioni per determinare, se le leggi sul fallimento costituissero uno *statuto personale* o uno *statuto reale*, e siccome la distinzione mancava di qualsiasi fondamento, così è mirabile la discrepanza di opinioni anche fra coloro che concordano nel dirlo uno *statuto personale* o uno *statuto reale*.

Tuttavia fin dai tempi antichi l'interesse del commercio pre-

valse talora alle distinzioni sottili indotte dagli interpreti, e non mancano autori, che, ispirandosi ai veri principii, sostengano la universalità del giudizio di fallimento. Convengono in tale concetto, fra gli antichi, l' *Ansaldis* ed il *Deluca*, e, fra i moderni, il *Rocco* e il *Savigny* (1), i quali tuttavia sono ben lungi dall' essere concordi fra di loro. Così, ad esempio, il Rocco si eleva bensì al concetto d'un giudizio di fallimento unico ed universale, ma tenta poi d'innestarvi sopra il concetto di *statuto reale*. Il Savigny per contro nella parte dei conflitti fra le leggi dei varii Stati, sembra scostarsi dal metodo essenzialmente storico che informa tutte le opere del grande giureconsulto. Egli travede nella dottrina degli autori, nella giurisprudenza de' magistrati, nelle consuetudini e nei trattati una tendenza progressiva e costante ad una comunanza di diritto (*communauté de droit*), che mira a far risolvere colle medesime norme i conflitti di legislazione presso tutti gli Stati.— Gli è a nome di questa comunanza, che si rivela nella esplicazione successiva del diritto, che, erigendosi non più ad espositore del diritto attuale, ma ad innovatore dell'avvenire, combatte le teorie comunemente propugnate in questa materia. — Gli è a nome parimenti di questa comunanza di diritto, che, secondo il Savigny, viene facendosi strada nella tendenza e nello spirito delle odierne relazioni internazionali il concetto e l'attuazione d' un giudizio di fallimento unico ed universale, scompagnato da qualsiasi distinzione di leggi *personali* o *reali*.

Sarà intanto scopo del presente lavoro il dimostrare come questo concetto sia l'unico che corrisponda all' esigenze teoriche e

(1) Ansaldus, *De commercio et mercatura*, Disc. XXXVIII, N. 31, 32.—De-luca, *De credito*, Disc. X, N. 5. — Rocco, *Dritto civile internazionale*, parte 3ª, cap. 31, Napoli 1859.—Savigny, *Traité de droit romain*, tom. VIII, § 374.— Pisanelli, *Della competenza*, N. 1560, e seg.

progressive di questa materia, e come l'unità ed universalità del giudizio di fallimento, non che essere assunto da relegarsi fra quelle aspirazioni di cui Bacone disse *dictu pulchra, sed ab usu remota*, sia invece un concetto che corrisponde meglio di qualsiasi altro ai bisogni della pratica attuazione, e come anzi, in certe parti, già abbia il suggello dell'esperienza negli usi e nelle convenzioni internazionali, ed il conforto dell'universale giurisprudenza.

CAPITOLO III.

UNITÀ ED UNIVERSALITÀ DEL GIUDIZIO DI FALLIMENTO.

Hujusmodi iudicium universale nulla alia ratione fit, quam ex eo quod unico iudicio cognoscantur et decidantur iura omnium creditorum.

Casaregis — *De commercio.* discursus, 130. N.° 27.

L'esercizio del commercio presuppone una serie di atti succedentisi gli uni agli altri, che tutti si concatenano fra di loro , per guisa, che, se un commerciante venga a mancare alle proprie obbligazioni, ne rimane scossa talora la fortuna di moltissimi altri. La quale conseguenza è tanto più grave, quanto maggiori siano le proporzioni del commercio esercitato; e se chi lo esercita abbia relazioni e corrispondenze con case stabilite all'estero, anche queste case estere risentono il contraccolpo della sua rovina. Gli è perciò, che ai nostri tempi, in cui le facili comunicazioni, i mezzi di trasporto, e la mobilità delle fortune rendono così agevoli e frequenti le relazioni fra i commercianti di tutti i paesi, il fallimento d'una casa di commercio non è già uno stato di cose, le cui conseguenze siano circoscritte ai limiti di un solo Stato, ma il più spesso è una eventualità, che può interessare i commercianti dei paesi più remoti. Di qui la necessità di esaminare quest'istituzione, non solo nell'interesse particolare dei singoli Stati, ma nell'interesse generale di tutti, e, per farlo convenientemente, vogliorsi premettere i principii che ne costituiscono il fondamento.

§ 1.

Principii generali.

Il fallimento, come istituzione propria del commercio, ha un'unico intento, che è la protezione del credito, anima del commercio (1).

Considerato poi nei suoi effetti, è l'attuazione pratica di quel principio di ragion universale, per cui tutti i beni del debitore sono una garanzia comune per tutti i creditori. In esso abbiamo da un lato il debitore che, trovandosi nell'impossibilità di soddisfare ai proprii creditori, consenziente o suo malgrado, loro abbandona il proprio patrimonio; dall'altra i creditori, che, non potendo il più spesso conseguire il soddisfacimento intiero dei proprii crediti, si trovano nella necessità di sottostare ad una perdita proporzionata.

La legge poi delle operazioni del fallimento si è l'uguaglianza di condizione per tutti i creditori, che abbiano seguita la fede personale del proprio debitore, ed è, nell'intento di proteggere quest'uguaglianza, che la legge e l'autorità giudiziaria esercitano un certo controllo sulle operazioni del fallimento, inducono certe incapacità personali nel fallito, annullano certi atti da lui compiutisi quando poteva prevedere la sua prossima rovina, arrestano le azioni individuali dei creditori, mentre però, colle debite pubblicazioni, li invitano tutti a concorrere alle operazioni del fallimento.

(1) È notabile a questo riguardo, come il Primo Napoleone, dopo aver sentita la discussione d'eminenti giureconsulti sulle leggi del fallimento, l'abbia tutta riassunta in questa unica questione: *que y a t'il de plus favorable au credit?* — (LOCRÉ, *Esprit du code de commerce*). Per tal guisa la potenza del genio assorgeva d'un tratto a quella massima del Casaregis, che precede il presente capitolo.

Carattere infine delle operazioni del fallimento, per quanto siano varie e molteplici, si è una tendenza manifesta all'unità ed al concentramento, in quanto che deve essere unico il tribunale che dichiara il fallimento, unica la giurisdizione che procede alla verificazione dei crediti, unico il concordato, unica la liquidazione del patrimonio del fallito operata dai Sindaci, la cui azione centrale sottentra alle azioni individuali dei singoli creditori (1). — Tutto ciò, che nella dottrina o nella giurisprudenza ha per effetto di rompere questa unità, contraddice allo spirito delle leggi sul fallimento e ne perturba l'economia.

Questi tratti caratteristici del giudizio di fallimento, che ne costituiscono il fondamento in pressochè tutte le legislazioni, dovranno essi venir meno, per ciò solo che i creditori o i beni del fallito siano dispersi in varii Stati? Ecco il gravissimo problema, che la materia del fallimento somministra al diritto internazionale privato.

La prima ricerca a farsi si riferisce al luogo, ove debba essere aperto il giudizio di fallimento.

A questo riguardo è a ritenersi, che, quantunque la fortuna mobiliare ed immobiliare d'un commerciante, possa essere dispersa in varii paesi, e le sue obbligazioni possano esser sorte o debbano essere eseguite in Stati diversi, vi ha però tuttavia un centro a cui si richiamano tutti i suoi crediti ed obbligazioni, e questo è

(1) Delamarre et Le Poitvin, *Droit commercial*, t. 6, N. 67. — Frémery, *Études sur le droit commercial*. Paris, 1833, p. 353. — In una sentenza della Corte d'Appello di Torino del 4 aprile 1865, (*Giurisprudenza*, anno V, pag. 165) è espressa molto energicamente l'unità propria del giudizio di fallimento con dire che, quando il fallimento viene dichiarato da un tribunale, questo diviene centro alle azioni tutte, che si propongono contro il fallito, e tutore e moderatore nel comune interesse delle cose dal fallito dismesse.

il domicilio del commerciante, il luogo ove esso tiene il principale stabilimento. Finchè il commerciante adempie alle proprie obbligazioni potrà essere richiesto dell'esecuzione delle medesime, o al luogo del contratto, o a quello dell'esecuzione, o a quello fissato nella convenzione: ma quando il commerciante fallisca, cessano tutte queste giurisdizioni speciali, e ne sottentra una sola, che è la giurisdizione del domicilio. — E la ragione ne è questa, che alla persona individuale del fallito, che poteva recarsi ovunque per l'adempimento delle proprie obbligazioni, sottentra un corpo morale, che deve certamente avere una propria sede per esercitare i suoi diritti e adempiere alle proprie obbligazioni, la qual sede non può trovarsi che al domicilio del fallito (1). Il fallimento può in certo modo essere paragonato alla società ed alla successione, in quanto che, anche queste sono enti sociali e collettivi, e le azioni che vi si riferiscono debbono essere proposte dinanzi ad una sola ed unica giurisdizione (2).

(1) Rocco, op. cit. Livorno, 1869, pag. 352.

(2) Cod. Proc. Civ. ital. art. 94, 96.

Sarà qui utile far cenno d'una questione risoltasi recentemente dai nostri magistrati. Certo Vincenzo Costantino nativo di Reggio, Calabria, moriva in Odessa dopo essersi naturalizzato in Russia. — Intanto lasciava nel suo paese d'origine capitali mobili ed immobili, e congiunti chiamati a succedergli, anche secondo la legge russa.

Questi ultimi proposero dinanzi al tribunale di Reggio l'azione di petizione e divisione di eredità quanto ai beni che si trovavano nello Stato, invocando il capoverso dell'art. 94 del Cod. di proc. civ. ital. — Al tribunale di Reggio parve strano, che si dovessero ventilare dinanzi a Magistrati italiani questioni relative all'eredità d'un Russo e da risolversi secondo le leggi russe (cod. civ. ital., disp. prelim., art. 8) e quindi con sentenza 14 luglio 1868, si dichiarò incompetente. — Gli eredi dimoranti in Italia se ne appellarono alla Corte d'appello di Catanzaro, che invocando la massima *tot haereditates, quot territoria* riteneva competenti i tribunali del regno per la petizione e divisione della parte

A ciò s'aggiungono altre ragioni di opportunità e di convenienza; poichè è dinanzi al tribunale del domicilio, ove è più facile di addivenire all'esame dei libri, al controllo del bilancio, e dove il fallito trovasi probabilmente colla maggior parte dei proprii beni e nella possibilità di dare schiarimenti circa la propria condotta.

Posto così un'unico foro competente, nei rapporti del fallimento col diritto internazionale privato, è a cercarsi, se per avventura non debbasi recedere da questa unità di giurisdizione, —quando i *beni del fallito si trovino in diversi paesi*, —quando i *suoi creditori appartengano a diverse nazioni*, —e infine quando *il fallito abbia due o più stabilimenti commerciali, uno nello Stato e l'altro fuori del medesimo*.

È nel caso specialmente in cui il fallito *possieda beni stabili in diversi paesi*, che coloro, i quali ravvisano nel fallimento uno sta-

dell'eredità che trovavasi nello Stato (sentenza 3 dicembre 1868. — *Monitore dei Tribunali* di Milano, 1868, p. 424). Era facile il vedere, come con questo sistema sussistesse ancor sempre il pericolo di contrarietà di giudicati, e però l'innovazione del nostro codice in questa materia si riducesse a ben poca cosa. Fu quindi ragione, che la Corte Suprema di Napoli con sentenza del 30 novembre 1869 (giornale *La legge*, 1870, pag. 113), richiamasse al suo vero intento l'innovazione legislativa, stabilendo, che le azioni in petizione e divisione d'eredità debbono essere proposte innanzi al giudice del domicilio del defunto, anche quando possegga nello Stato la maggior parte degli stabili. — Nella motivazione si dice che, trattandosi di giudizio universale, lo svolgimento di esso deve essere individuo e non essere compiuto a brani in più luoghi e presso diverse Magistrature; perchè, se non fosse così, i litiganti soggiacerebbero a maggiori spese, e potrebbe spesso verificarsi la contrarietà dei giudicati. — Questo fecondo principio, per identità di ragione, dev'essere esteso al giudicio di fallimento. Vedi nello stesso senso la sentenza 9 gennaio 1869 della Corte Suprema di Torino. (*Giurisprudenza*, anno VI, p. 177.)

tuto reale, riconoscono la necessità di instruire altrettanti giudizii di fallimento, quanti sono gli Stati, in cui trovansi degli immobili di spettanza del fallito; e ciò perchè lo statuto reale non può estendere la propria efficacia oltre i limiti del territorio dello Stato. Per i seguaci di quest'opinione, la realità degli statuti sul fallimento è una conseguenza diretta ed immediata del concetto di *sovranità territoriale* dei singoli Stati, e sembrerebbe loro di intaccare questa sovranità, allorchè la dichiarazione di fallimento, fatta in uno Stato, potesse estendersi ai beni, che trovinsi in altro territorio.

Quest'opinione, mentre disconosce in modo assoluto l'indole e il carattere del commercio, parte poi dal concetto vieto, che lo Stato abbia un dominio eminente sui beni, che trovinsi nel suo territorio.

La scienza odierna respinge assolutamente questi due concetti: essa scorge nel commercio un diritto naturale all'individuo, un mezzo per soddisfare ad universali bisogni, e quindi rigetta ogni dottrina, che vorrebbe circoscriverne le istituzioni e i benefizii nei limiti del territorio di uno Stato. — Per quello poi che riguarda i beni immobili, se essi debbono subire le leggi, che reggono l'organismo territoriale dello Stato in cui si trovano, sono però sempre un mezzo di cui l'individuo si vale per soddisfare ai proprii bisogni, e debbono essere una cautela comune per tutti i creditori delle persone a cui appartengono, in qualunque territorio siano situati. Oggi non è più la persona che subisce la legge dei beni e del suolo, ma sono i beni che subiscono l'impero della volontà individuale, finchè questa non venga ad urtare con qualche legge d'ordine pubblico dello Stato, in cui i beni siano situati.

Così stando le cose, dal momento che il debitore, obbligandosi, sà che tutti i suoi beni debbono essere una garanzia per il creditore, e questi, mentre segue la fede personale del debitore, sà che tutto il patrimonio di esso deve essere obbligato a garanzia del suo

credito, è assurdo fare del patrimonio unico del debitore altrettanti patrimonii, quanti siano gli Stati, in cui esso possegga dei beni. Ciò, mentre produce spese e complicazioni maggiori, dannose agli interessati e perniciose al commercio, rende facili le frodi e le preferenze del debitore a danno od in favore di certi creditori, e produce la stranezza di persona fallita in uno Stato e non fallita in un altro.

Il giudizio di fallimento non deve parimenti perdere il suo carattere di giudizio unico ed universale quando i *creditori appartengono a diverse nazioni*. La nazionalità e il domicilio dei creditori non debbono avere influenza di sorta in questa condizione di cose affatto speciale e straordinaria, in cui alla persona del fallito sottentra un corpo morale, ossia la massa dei creditori, la quale non può avere altra sede, che il domicilio del fallito. Nè è a credersi che, col sostituire così l'unica giurisdizione personale del fallito alle varie e molteplici giurisdizioni speciali delle obbligazioni dal medesimo assunte, si venga a violare il diritto dei creditori. Questi, allorchè venivano a contratto col fallito, ben dovevano prevedere l'eventualità del fallimento, e sapere che, in questa condizione di cose, più non possono valere le regole comuni, ma i creditori sono costretti talora a rimettere del rigore del proprio diritto, ed a seguire una giurisdizione diversa da quella elettasi nella convenzione; e ciò perchè, in caso di fallimento, l'interesse particolare dei singoli creditori deve cedere di fronte all'interesse comune di tutti, senza distinzione del paese, a cui i creditori appartengano.

Più grave è il dubbio, quando *il fallito abbia due stabilimenti commerciali*, l'uno nello Stato e l'altro fuori di esso. In questo caso dovrà esservi un solo giudizio di fallimento, o dovranno invece es-

servi altrettanti giudizi, quanti siano gli stabilimenti eserciti dalla stessa *persona individuale* o *collettiva?*

Lo Stracca insegnò che, se un commerciante abbia due stabilimenti, e creditori distinti per ciascuno dei medesimi, i creditori debbano essere chiamati separatamente sul capitale impiegato in ciascuno di essi e ciò perchè *unusquisque creditor magis merci, quam creditori credidit* (1).

Altri autori per contro, partendo dal principio che i debiti vincolano le universe facoltà del debitore, vennero alla conseguenza che, anche in questo caso, non dovesse esservi che un solo fallimento; e ciò perchè niuna legge accorda una ragione di preferenza ai creditori, che ebbero a contrarre per causa di negoziazioni diverse.

L'opinione dello Stracca prevalse e diventò in certo modo una *communis opinio*, specialmente nel caso di più stabilimenti appartenenti al medesimo individuo, ma situati nel territorio di diversi Stati.

Questa dottrina vuol tuttavia essere accolta con qualche riserva: devesi cioè distinguere fra il caso, in cui lo stesso commerciante sia associato in stabilimenti distinti, situati in diversi paesi, e quello, in cui lo stesso individuo o la medesima società abbiano aperti due stabilimenti in territorii diversi.

Nel primo caso è competente a dichiarare e a conoscere del fallimento il tribunale, ove risiede ciascuno degli stabilimenti a cui partecipa lo stesso commerciante, e ciò quand'anche il fallimento dell'uno abbia trascinato con sè il fallimento dell'altro (2).

Nel secondo caso per contro, è a considerarsi che, quando due

(1) *Tractatus de decoctoribus*, nella ult. parte N. 20, 21, 22. Amstelodami, 1669, p. 469, e 470.

(2) PARDESSUS, *Droit commercial.* N. 1094. — BOULAY-PATY, *Faillites et Banquerontes.* N. 39.

stabilimenti sono esercitati dal medesimo individuo, o dalla stessa società, hanno il più spesso fra di loro un certo vincolo di dipendenza per cui, mentre uno stabilimento è una casa centrale, l'altro per contro non è che una semplice succursale, e ciò quantunque trovinsi in Stati diversi. Il pretendere in tal caso che le due case di commercio, che pur sono esercite a nome e per conto dello stesso individuo, o sotto la medesima ragione sociale, abbiano una vita affatto separata e distinta, per guisa che il fallimento dell'una non valga a trarre con sè il fallimento dell'altra, sembra alquanto esorbitante, e ciò perchè coloro, che vengono a contratto con una di esse sono condotti a fare assegnamento sull'intiero patrimonio di quella persona, in cui nome s'eserciscono le due case di commercio. Nè serve il dire col Rocco (1) che nel medesimo individuo si possono in certo modo ravvisare due persone: in quanto che una persona, per ciò solo che dà opera ad un commercio, impegna con ciò tutto il suo patrimonio a vantaggio dei creditori, nè può sottrarvi alcun suo capitale, sotto pretesto che il medesimo debba servire ad un altro commercio, ancorchè separato e distinto. Che se esso voglia obbligare le sue facoltà in certi limiti e confini, ne avrà bensì il mezzo, associandosi in una società anonima, o a risponsabilità limitata, o in una accomandita qual socio accomandante, ma, dal momento che esso esercita due negoziazioni, la rovina dell'una deve trarre con se la rovina dell'altra, nè si comprende che la stessa persona fallisca in un negozio e si renda agiata con un altro.

Se ciò è vero di due case di commercio esercitate dal medesimo individuo nel territorio d'uno Stato (2), la cosa non può cam-

(1) Op. cit. Livorno, 1859, p. 380.

(2) In Francia già si è più volte giudicato che, allorquando un commerciante o una società abbia più case di commercio, la cognizione del suo fallimento non devesi già attribuire al tribunale del distretto ove siano prima cessati i pa-

biare, allorchè le due case di commercio si trovino in paese diverso; poichè, per quanto sia estesa l'attività d'una persona, per quanto siano vaste e molteplici le sue relazioni e corrispondenze, sta sempre il principio di ragione universale, che l'intiero patrimonio del debitore è pegno comune di tutti i suoi creditori (1).

gamenti, ma bensì colà ove trovasi il domicilio del fallito. — PARDESSUS e BOULAY-PATY, Op. e loc. cit. — VINCENS, *Legislation commercial*, tom. I, p. 540. Così decise la Cassazione francese con sentenza 17 aprile 1843 (*Sirey*, 1843, 1, 551), e con altra sentenza del 4 maggio 1857 ha giudicato che è il tribunale del luogo ove la società ha la sua ragione sociale e si trova la sede della società determinata dallo Statuto, che deve dichiarare il fallimento, qualunque sia l'importanza degli altri stabilimenti (*Sirey*, 1857, 1, 461) — Sono notabili a questo riguardo i motivi di una sentenza della Corte di Cassazione di Napoli del 27 febbraio 1867 (*Annali di Giurisp:* anno I, parte 1.ª p. 147). « Sarebbe » fatale al Commercio che ha bisogno di somma celerità nel suo svolgimento, » ivi si dice, sarebbe dissonante da ogni regola di procedura lo smembramento » d'un giudizio universale in isvariati brani con grave dispendio di tempo e di » spese ».

La giurisprudenza Inglese ebbe più volte a risolvere la questione specialmente nel caso di Società che si dividano in varie Ditte stabilite in diverse contrade; ma essa adottò la dottrina, che in tal caso vi siano altrettanti fallimenti, quante sono le Ditte stabilite in diversi paesi. Lo Story riporta il caso d'una Società con uno stabilimento nell'Indie Occidentali e l'altro in Inghilterra. Lo stabilimento Inglese fallì e avendo un creditore della Ditta delle Indie sequestrato per il proprio soddisfacimento un credito di questa, si trattò di vedere se potesse essere tenuto a restituire ai Sindaci della fallita Inglese ciò che avesse conseguito. Sir William Grant decise per la negativa, ritenendo che la fallita della Ditta Inglese non poteva affettare il Socio delle Indie Occidentali (STORY, *Conflict of law* § 422).

(1) La nostra giurisprudenza ebbe recentemente a stabilire che, trattandosi di giudizio universale, il fallimento della casa centrale, che trovisi all'estero, trae con sè il fallimento della succursale aperta nello Stato (Corte d'appello di Napoli, 4 marzo 1868, (*Gazzetta dei Tribunali* di Genova 1868, p. 457). La

Ciò che in questa fattispecie potrà aprir l'adito a qualche dubbio, sarà il determinare quale sarà la giurisdizione competente per l'apertura del giudizio di fallimento; ma, apprezzando le singole circostanze dei casi, accertando il vero domicilio del fallito, ricercando quale sia il principale stabilimento, e quale sia invece l'accessorio, sarà facile a definirsi dove debba ritenersi aperto il giudizio di fallimento. Determinato poi quale debba essere il tribunale competente, si potranno per qualche tempo, e per agevolare le operazioni del fallimento tener distinte le due masse, nominar sindaci diversi per le due case: ma, allorchè trattisi del concordato, e di addivenire alla ripartizione dell'attivo fra i creditori, le due masse dovranno essere riunite, e saranno così posti in condizione uguale tutti i creditori del fallito.

Possono tuttavia darsi dei casi, in cui, le due negoziazioni esercitate dallo stesso individuo o nel medesimo Stato o in Stati diversi appariscano fra di loro affatto separate e distinte, per guisa che nell'opinione dei rispettivi creditori non si potesse fare assegnamento che sul capitale del negozio da essi accreditato. Anche in questo caso il fallimento di un negozio può trarre con sè il fallimento dell'altro, ed è conveniente che si faccia un solo ed unico giudizio; ma intanto l'equità esige, che sulle masse mobiliari dei due negozii siano collocati rispettivamente i creditori di ciascuno di essi. Questo è uno dei casi in cui si può dire collo Stracca: *ex bono et aequo et optima ratione inductum est*, *ut credi-*

Corte d'appello di Torino colle sentenze 5 marzo e 27 luglio 1866 (*Giurisprud.*, anno III, p. 170 e 361), giudicò per contro che tanti siano i fallimenti quanti sono gli Stati in cui il fallito esercisce il proprio commercio. Per contro la stessa Corte in una recentissima sentenza del 13 agosto 1870, dipartendosi dalla giurisprudenza prima adottata, accordò l'esecutorietà ad una sentenza estera dichiarativa di fallimento (*Giurisprudenza*, anno VII, p. 508).

tores separatim in negotiationibus, quarum causa crediderunt, vocentur (1).

Insomma l'interesse generale del Commercio esige che, anche nelle relazioni fra i varii Stati, l'unica autorità giudiziaria competente per aprire e conoscere del giudizio di fallimento sia quella del luogo, ove trovasi il principale stabilimento del fallito: la nazionalità dei creditori, la situazione dei beni e la pluralità degli stabilimenti non debbono mutare le cose, perchè trattasi d'un principio d'interesse e di ragion universale, per la cui attuazione vuolsi la cooperazione di tutti gli Stati. Senza di ciò le maggiori spese, il pericolo della contrarietà nei giudicati, la disformità delle legislazioni recherebbero gravi incagli in una procedura, che sopratutto abbisogna di unità e di prontezza.

§ 2.

Attuazione pratica d'un giudizio di fallimento unico ed universale.

Assodata così di fronte ai principii l'unità e l'universalità del giudizio di fallimento, sia quanto ai creditori, sia quanto ai beni e agli stabilimenti del fallito, presentasi un'altra grave questione che sta nel determinare come potrà essere attuata questa universalità.

La dichiarazione di fallimento, segua la medesima ad istanza del fallito o d'alcuno fra i creditori, si fa con sentenza importantissima nei suoi effetti quanto alla persona e ai beni del fallito e quanto ai creditori.

(1) Op. e loc. cit. — V. nello stesso senso la sentenza già citata della Corte d'appello di Napoli.

Quanto al fallito, sia l'imperizia, l'imprudenza o la sventura causa della condizione in cui viene a trovarsi, perde l'amministrazione delle proprie cose, che viene ad essere affidata alla massa dei creditori, rappresentata dai sindaci. — Dal momento poi che il fallito abbandona così il suo patrimonio ai proprii creditori, questi perdono il diritto di far valere contro di lui le loro azioni individuali, e la liquidazione del patrimonio del fallito si opera dai sindaci rappresentanti della massa, non già nell'interesse di questo o quel creditore, ma nell'interesse di tutti.

Per cercare quindi come possa attuarsi l'universalità del giudizio di fallimento, e quale debba essere negli altri Stati l'efficacia della sentenza dichiarativa del fallimento, gli effetti della medesima possono essere richiamati a tre classi: cioè 1.° a quegli effetti che si attengono alla *persona* e *ai beni del fallito;* 2.° a quelli per cui s'*arrestano le azioni individuali dei creditori;* 3.° e infine agli effetti, per cui l'*amministrazione e la liquidazione del patrimonio del fallito viene ad essere concentrata nelle mani dei sindaci*, *in quanto rappresentano la massa dei creditori.*

Per ciò che si attiene alle *incapacità, in cui incorre il fallito* in conseguenza della sentenza dichiarativa del fallimento, è grande la divergenza delle opinioni e dei sistemi posti innanzi dagli autori.

Alcuni, partendo dalla considerazione che il fallito incorre in certe incapacità, in quanto si vuol privarlo della libera disposizione de' proprii beni, ravvisano in queste incapacità uno *statuto reale*, e quindi vogliono, che queste incapacità non possano oltrepassare i limiti del territorio dello Stato, in cui siasi pronunciata la sentenza.

I seguaci di quest'opinione si dividono poi ancora in due classi. — Per alcuni le leggi sul fallimento costituiscono uno *statuto*

essenzialmente reale e quindi qualsiasi incapacità del fallito non può seguirlo oltre il territorio. Questa dottrina è professata dal Rocco, che adduce l'autorità del Casaregis, e ne inferisce che le alienazioni di beni stabili che si trovino fuori dello Stato, le concessioni di diritti reali sui beni medesimi, i pagamenti eseguiti ai creditori esteri abbiano piena efficacia, fino a che la sentenza, che dichiarò il fallimento, non sia resa esecutoria nello Stato, in cui si trovino gli stabili o si operò il pagamento (1).

Secondo altri per contro, e tale è l'opinione del Massè (2) e del Demangeat (3) annotatore del Foelix, voglionsi distinguere le incapacità del fallito che riguardano unicamente la sua persona, da quelle che si attengono ai beni ed alla libera disposizione di essi. Quanto alla prima classe di incapacità essa costituisce uno *statuto personale* e segue il fallito, ovunque si rechi, e quindi i due autori sopranominati si accordano nell'insegnare che il fallito all'estero non potrà negoziare in Francia, nè frequentarvi la Borsa. Per contro, le incapacità del fallito, che si riferiscono alla libera disposizione dei beni, più non possono, secondo tale opinione, essere riconosciute oltre i limiti del territorio, cosicchè le alienazioni degli stabili situati all'estero e i pagamenti fatti all'estero dal fallito saranno pienamente validi ed efficaci.

Quindi è facile il vedere, come questa dottrina, nelle sue conseguenze pratiche, punto non differisca dall'opinione del Rocco, in quanto che l'importanza della questione stà appunto nel vedere

(1) Rocco, Op. cit., p. 374.—Adottò questo sistema, una sentenza della Corte di Cassazione di Torino del 13 aprile 1867, secondo cui la incapacità del fallito non è operativa fuori dello Stato, ove esso ha il suo domicilio, finchè non sia resa esecutiva la sentenza che aprì il giudizio di fallimento — *Giurispr.*, anno IV, p. 289.

(2) *Droit commercial*, tom. N. 546 e 557.

(3) Foelix, *Droit international privé*. Paris, 1856, N. 468 nelle note.

se il fallito possa alienare i beni da lui posseduti all'estero.—Poco importa all'universalità dei creditori che il fallito possa godere dei dritti civili in Francia e frequentarvi la Borsa: ma loro importa invece grandemente, che il medesimo non possa alienare i suoi beni, ancorchè situati all'estero, accordare validamente ragioni di preferenza sopra i medesimi, scemare l'attivo del fallimento, e indurre così delle disuguaglianze nella condizione dei creditori.

Vi ha poi un'altra dottrina, per cui il fallito è come un'interdetto, e le sue incapacità sono uno *statuto personale*, che seguita il fallito, ovunque si rechi. — Tale è l'opinione del Deluca, dell'Ansaldo, dello Stracca (1). Il Foelix viene alla stessa conclusione, ma per giungervi considera la sentenza dichiarativa del fallimento come un semplice atto di giurisdizione volontaria, col quale si accerta una determinata condizione di cose (2).

A questi varii sistemi si aggiunge quello del Merlin, secondo cui, per vedere se l'atto compiutosi all'estero dal fallito sia valido od inefficace, si riguarda la buona fede di colui che contrasse col

(1) De-Luca, *De cambiis*, Disc. 32, N. 15.— Stracca, *De decoctoribus*, pag. 3. — Ansaldus, *De commercio et mercatura*, Disc. 38, N. 31, 32. — Sono notabili per energia le espressioni degli antichi giureconsulti circa la condizione del fallito. — Secondo il Casaregis, la decozione si equipara colla morte naturale. — Secondo il De-Jorio (*Della decozione*), — il decotto si considera civilmente come se fosse morto. — La giurisprudenza attuale temperò questo concetto; il fallito non è più morto civilmente, nè in istato d'interdizione; conserva tutti quei diritti che gli competono come uomo e come membro della famiglia; solo i suoi atti rèstano senza effetto, per quanto riguarda i beni, dei quali fu spogliato e che passarono in certo modo presso i suoi creditori (Cassazione di Torino, 18 dicembre 1869. *Giurisp.*, anno V, p. 194). — Ritenne poi come uno *statuto personale* l'incapacità del fallito la Gran Corte Civile di Napoli con una sentenza del 22 dicembre 1851 riportata dal Rocco nell'opera più volte citata.

(2) Op. cit., N. 458.

fallito: se egli era di mala fede, e conosceva la condizione del fallito, l'atto può essere annullato, perchè compiuto in frode dei creditori: in caso contrario, l'atto è pienamente valido nè può essere annullato (1).

Quanto all'efficacia della sentenza dichiarativa del fallimento per i *creditori che si trovino in altro Stato*, è poi dottrina comune, che la sentenza pronunziata all'estero, non valga ad arrestare le azioni dei creditori residenti all'estero, ma anche qui vi sono gradazioni diverse nelle opinioni.

Così, per il Pardessus ed il Massè, la sentenza, che dichiarò un fallimento all'estero, non esiste pei creditori stabiliti nello Stato, e questi hanno facoltà di proporre la loro azione individuale contro il fallito e di provocare un'altra dichiarazione di fallimento (2). Che anzi, per essi, la sentenza estera non può essere dichiarata esecutoria, se non vi provvedano trattati internazionali.

Il Rocco poi, per conciliare l'*universalità* del giudizio di fallimento colla *realità dello statuto*, ammette che la sentenza dichiarativa del fallimento arresti le azioni individuali dei creditori nazionali ed esteri, ma solo ristrettivamente ai beni dal fallito posseduti nel territorio dello Stato, ove siasi pronunziata la sentenza.

La divergenza delle opinioni proviene da ciò, che la questione proposta non vuol essere definita col criterio della *realità* o *personalità* degli statuti, ma bensì secondo le esigenze dell'interesse generale del commercio.

Furono queste esigenze, che, vincendo il principio esclusivo

(1) *Repertoire* V. *Faillite*, sect. 11, § 2, art. 10, N. 111.

(2) PARDESSUS, *Droit commercial*, N. 1488 bis. — MASSÈ, Op. cit. e loc. cit. — V. pure DALLOZ, *Repert.*, V. *Faillites e Banqueroutes*, N. 575.

della sovranità territoriale, condussero al concetto d'un giudizio di fallimento unico ed universale, ed è pure per questo interesse generale e comune a tutti i popoli, che la sentenza dichiarativa di esso deve essere universale nei proprii effetti e determinare la condizione del fallito e dei suoi creditori in modo unico ed efficace in qualunque Stato si rechi, e ovunque siano situati i suoi beni. Per verità, il giudizio di fallimento deve ritenersi universale rimpetto a tutti i creditori e per le esigenze del commercio, e perchè questi, venendo a contratto con un certo negoziante, debbono subire per l'eventualità del fallimento la giurisdizione del suo domicilio. Deve poi lo stesso giudizio ritenersi universale per tutti i beni del fallito, dovunque si trovino, in quanto che è principio di ragione universale, che tutti i beni del debitore siano pegno comune per i creditori. Dal momento pertanto, che la giurisdizione del domicilio del fallito è competente per tutti i creditori, a qualunque Stato appartengano, e che il giudizio di fallimento comprende nella sua universalità tutti i beni del fallito, ovunque si trovino, ne conseguita che la sentenza dichiarativa del fallimento deve essere legge per il fallito e per tutti i suoi creditori. —Pronunziata la medesima dal tribunale del domicilio del fallito, dal giorno della sua pronunciazione deve esistere ed avere i suoi effetti per il fallito che perde la disponibilità di tutti i suoi beni, ovunque situati e per tutti i suoi creditori, che, quantunque siano all'estero, più non debbono avere facoltà di agire individualmente contro il fallito.—Senza di ciò, l'universalità del giudizio di fallimento sarebbe una vana parola, in quanto che, prima che la sentenza dichiarativa del fallimento siasi resa esecutoria in tutti gli Stati, ove il fallito ha dei creditori o possiede dei beni, — da una parte i creditori, incalzando il fallito, potrebbero ottenere contro di lui altrettante condanne individuali, farsi cedere dei beni in pagamento, farsi accordare ragioni di prefe-

renza sui beni, che non si trovano nello Stato, ove si dichiarò il fallimento: — e dall'altra, il fallito potrebbe frodare i creditori, scemare l'attivo del fallimento, pregiudicare l'uguaglianza fra i creditori, aprendo per tal guisa l'adito a tutti quegli inconvenienti che si vogliono evitare coll'universalità del giudizio di fallimento.

Anche quanto alla *potestà dei Sindaci temporanei* o *definitivi* sono molteplici le opinioni.

Per alcuni autori i Sindaci nominati colla sentenza, o in esecuzione di essa, non possono essere riconosciuti oltre il territorio dello Stato (1).

Secondo altri, fra cui il Demangeat e il Foelix (2), la sentenza, che dichiara il fallimento, è atto di giurisdizione volontaria producente i suoi effetti oltre il territorio, senza bisogno di essere dichiarata esecutiva negli altri Stati, e quindi attribuisce facoltà ai Sindaci di esigere i crediti del fallito, convenendo i debitori di esso dinanzi a un tribunale estero, e di provocare la vendita dei beni mobili ed immobili posseduti dal fallito fuori dello Stato. Per questi autori i Sindaci del fallimento sono mandatari del fallito nominati da un tribunale estero nell'interesse della massa, e nella stessa guisa, che una procura debitamente fatta è valida anche in paese straniero, così essi ritengono, che la procura ottenuta per sentenza, essendo autentica, debba essere efficace ovunque i Sindaci vogliano far valere la propria qualità.

Anche il Massè parte da considerazioni della stessa natura, ma distingue, — fra il caso, in cui il fallito abbia fatto opposizione; — e quello in cui abbia invece consentito alla dichiarazione di fallimento (3). Nel primo caso, considera anch'egli i Sindaci, quali man-

(1) PARDESSUS, Op. e loc. cit.

(2) Op. cit., N. 468.

(3) Op. cit., tom. II, N. 314, 315, 316.

datari del fallito e loro attribuisce facoltà di esigere i crediti e di vendere i beni del fallito, ancorchè si trovino in altro Stato. Nel secondo caso invece, la sentenza dichiarativa del fallimento è per lui una vera condanna, e più non può considerarsi come una semplice procura.

I seguaci di queste diverse opinioni convengono tuttavia in questo, che se i creditori esteri oppugnino lo stato di fallimento, la sentenza, che lo dichiara, non possa avere contro di essi l'autorità di cosa giudicata. Che anzi, secondo il Massè, neppure l'esecutorietà accordata alla sentenza dichiarativa del fallimento può far sì, che i sindaci possano invocarla a pregiudizio di questo diritto dei creditori. —Per tal modo, una dottrina in apparenza così liberale e favorevole all'autorità di una sentenza estera in materia di fallimento, in realtà viene a privarla di qualsiasi efficacia, poichè l'esercizio del potere affidato ai Sindaci dipenderà dalle contestazioni, che intenda suscitare qualunque fra i creditori esteri.

Per definire la complicatissima questione, conviene anzitutto considerare l' indole e il carattere della sentenza dichiarativa del fallimento: vedere cioè, se essa possa aversi come una semplice procura affidata ai sindaci dall'autorità del tribunale, o sia invece una vera e propria sentenza, che abbisogni d'essere resa esecutoria: cercare quindi in quali casi tale esecutorietà sia necessaria, e come questa necessità possa conciliarsi coll'esigenze del commercio in generale e del fallimento in ispecie.

Se a prima giunta il riguardare la sentenza dichiarativa del fallimento come una semplice procura, sembra opinione più favorevole alla potestà dei Sindaci, potendo essi esercitarla, senza che la sentenza sia prima sottoposta ad un giudizio di delibazione, in realtà però, la cosa stà diversamente in quanto che se i Sindaci

sono semplici mandatari, i creditori esteri potranno sempre mai discutere circa l'esistenza o non di un vero fallimento e del mandato, rinnovando le contestazioni, che già furono agitate e decise dal Tribunale del fallimento. Se, per contro, la sentenza, che dichiara il fallimento, è una vera e propria sentenza, sebbene, per poter con essa procedere ad esecuzione in altri Stati, si debba sottoporla al giudizio di delibazione, ne deriverà tuttavia, che, una volta resa esecutoria, saranno escluse e rimosse tutte le contestazioni particolari dei singoli creditori.

Ciò premesso, credo che la sentenza dichiarativa del fallimento non possa essere considerata come la forma autentica, che assume il mandato affidato ai Sindaci, ma che debba invece essere avuta in conto d'una vera e propria sentenza (1). Per verità, sia essa pronunziata ad istanza del fallito che confessa il suo stato, e depone il bilancio, o ad istanza dei creditori che provocano il suo fallimento, in realtà però, la dichiarazione di fallimento, per quanto abbia un indole sua propria e peculiare, può sempre essere oggetto di gravi discussioni fra il debitore e i suoi creditori, come lo provano le molte sentenze pronunziate sui requisiti necessari per la dichiarazione del fallimento. Nè serve il distinguere fra il caso, in cui il fallito siasi opposto a tale dichiarazione, e quello in cui abbia invece consentito alla medesima; perchè è certo che se non vi fece opposizione, aveva però diritto di farla, ed è così nella condizione di colui, che, convenuto, si lascia condannare senza difendersi o per non voler farlo, o per non aver argomento in propria difesa, nè si è mai detto perciò, che la sentenza cambi indole e natura, e cessi di essere una vera condanna.

Nè parimenti giova l'osservare, che tale sentenza, in quanto contiene la nomina dei sindaci, affidi loro il mandato di liquidare il

(1) Cassaz. Torino, 13 aprile 1867. *Giurisprud.*, IV, 289.

patrimonio del fallito. Questo è uno dei suoi effetti, ma non il solo, perchè essa, nel medesimo tempo, produce effetti gravissimi quanto alla persona del fallito ed ai suoi beni, annulla certi atti, ne dichiara annullabili certi altri, arresta le azioni individualmente proposte dai singoli creditori, e induce uno stato di cose affatto speciale e straordinario, di cui è una semplice conseguenza la nomina dei Sindaci per rappresentare la massa dei creditori.

Da ciò tutto appare, che l'apertura del fallimento si fa con una vera e propria sentenza, e che, per poter essere eseguita all'estero, abbisogna di esservi resa esecutoria. Ma ne verrà perciò che, prima di esservi resa esecutoria, non abbia esistenza di sorta, nè riguardo ai beni che si trovino in territorio straniero, nè rimpetto ai creditori dimoranti all'estero?

Questo è un'altro lato importantissimo della questione, e per rispondervi conviene esaminare alquanto la vera indole del giudizio di delibazione.

Un tempo, partendo dal concetto troppo assoluto di sovranità territoriale, si diceva, che una sentenza estera non esisteva dirimpetto agli altri Stati (1). Oggidì per contro, partendosi da un principio superiore, che è d'interesse di tutte le nazioni, non si dice che il giudicato straniero manchi di qualsiasi esistenza giuridica negli altri Stati, ma solo, che non può esservi eseguito, finchè non siasene fatta istanza e concessione dall'autorità locale. — Secondo questo concetto, la necessità del *pareatis* ad una sentenza estera è richiesta nel senso, che nessun atto di esecuzione può es-

(1) V. Quetand, *Revue critique de législation*, septemb. 1869; — Lachenal, *De l'inutilité des lettres rogatoires pour l'execution des jugemens rendus a l'étranger.* — Eyssautier, *Lettres rogatoires en France.* — Asser, *De l'execution des jugemens rendus à l'étranger*, *Revue de droit international.* Gand 1869, p. 453. Forgeur, *ibidem*, 1870, 1. livraison.

sere operato in uno Stato, che a nome dell'autorità locale, la quale poi è in diritto di non acccordarne l'esecutorietà che dietro ad un giudizio di delibazione, diretto a cercare se la sentenza estera riunisca tutte le condizioni di un vero giudicato, e se l'esecuzione di essa non contravvenga ad una legge di ordine pubblico interno (1). Di qui conseguita, che una sentenza abbisogna di esser resa esecutoria nello Stato, solo allorchè, in virtù di essa, si debba venire a un vero atto di esecuzione, mentre per contro, se tale sentenza non dee servire per una vera esecuzione in altro Stato, ma solo deve essere prodotta innanzi ai Tribùnali, come titolo per constatare un fatto, o per determinare una qualità, si potrà farlo senza che perciò occorra di sottometterla ad un giudizio di delibazione.

Partendo da questi principii che se non sono ancora addottati da tutte le legislazioni positive, tendono tuttavia a prevalere così nella dottrina che nella giurisprudenza (2), e facendone applica-

(1) Cass. Napoli 6 dicembre 1866 (*Giurispr.*, IV, N. 115) — App. Torino, 6 luglio 1867 — *Giurispr.*, IV, p. 511 — App. Torino, 19 gennaio 1869 — *ibidem* VI, p. 305.

(2) Questa teorica ha già l'appoggio di qualche sentenza dei nostri Magistrati pronunziata appunto in materia di fallimento. Così ad es., la Corte d'appello di Genova con sentenza del 27 febbraio 1863, riteneva che la sentenza d'un tribunale straniero, con cui sieno nominati i Sindaci del fallimento, può da essi prodursi in giudizio a giustificazione delle loro qualità, quand'anche non sia prima resa esecutoria nello Stato (*Caveri. Giurispr. Comun.* III, 2, 49). Nella motivazione la Corte partiva appunto dal principio, che la necessità dell'esecutorietà si restringesse a quelle sole sentenze che possono servire di fondamento a un vero e proprio giudizio di esecuzione, e non dovesse estendersi a quelle che si producono in giudizio solo per giustificazione d'una qualità o per la prova d'un altro fatto qualunque. Parimenti la stessa Corte con sentenza del 10 febbraio 1866, riteneva che una sentenza estera, anche non resa esucutoria, può servire di titolo e di fondamento per una domanda innanzi ai Tribunali dello Stato (*Ca-*

zione alla sentenza dichiarativa del fallimento, ne consegue, che la medesima dovrà essere resa esecutoria in quegli Stati, ove, in forza di essa, si dovrà procedere a qualche atto di esecuzione. Che anzi in tali Stati la sentenza, anche prima di esservi resa esecutoria, non è già affatto priva di qualsiasi esistenza, per guisa che dal fallito e dai creditori si possa procedere ed operare, come se non fosse pronunciata, ma essa solo manca di efficacia e forza esecutiva. Ond'è che, sebbene non possa servire di base ad una vera esecuzione, ha tuttavia un'esistenza ed efficacia bastante per impedire e réndere senz'effetto quegli atti che dopo la sua pronunziazione fossero fatti dal fallito o dai suoi creditori per eluderne gli effetti.

Quindi la sentenza dichiarativa del fallimento finchè è prodotta

veri, anno VI, 2, 20). Sopratutto poi è notabile a questo riguardo una sentenza della Corte d'Appello di Macerata del 31 ottobre 1866, nella causa de Beareau contro Medici Spada, Feoli Pres. ed est. (*Annali di Giurisprudenza* I parte 2.ª p. 156) nella quale si adotta in tutte le sue conseguenze la teorica sovra esposta. In essa si trova strano, contrario alla lettera ed all'intendimento della legge che debba esservi un giudizio di delibazione per qualsiasi sentenza: se ne ammette solo la necessità quando trattisi *di sentenze diffinitive da portarsi ad esecuzione coattiva nel Regno.*

Anche la giurisprudenza francese viene facendosi in questa parte più larga e liberale, e precorre la dottrina stessa degli autori.

La Corte Suprema di Francia con sentenza 30 novembre 1869 (Dalloz, *Iurisp. gener.*, 1869; 1, 194) decise che una sentenza dichiarativa di fallimento può essere opposta in Francia ai creditori del fallito che abbiamo ottenuto in Francia un sequestro sopra merci del fallito, quando i creditori, contro cui s'invoca il fallimento, l'abbiano riconosciuto, proponendo le loro istanze contro i Sindaci del fallimento. — Il motivo addotto nella sentenza sta in ciò che il fallimento crea una condizione di cose individua che non consente ad alcun tribunale fuorchè a quello del fallimento di intervenire nel regolare i diritti dei singoli creditori del fallito: ma tuttavia vi predomina ancora il concetto, che dipenda

innanzi ai Tribunali esteri solo per determinare la condizione del fallito, o per accertare l'epoca della cessazione dei pagamenti, o per essere opposta come eccezione per arrestare l'azione individuale d'un creditore, od anche per togliere efficacia a un'atto compiutosi dal fallito o dai suoi creditori per eluderne gli effetti, non abbisogna perciò di esservi resa esecutoria. Che se per contro i Sindaci, in virtù di tale sentenza, vogliano addivenire alla vendita di beni mobili od immobili di spettanza del fallito che trovinsi in altro Stato, trattasi in tal caso di vera esecuzione d'una sentenza estera, e questa dovrà prima esservi resa esecutoria.

E che veramente i veri principii siano questi e non quelli, in virtù dei quali, ovunque si debba produrre od invocare una sentenza estera, sia necessità di renderla prima esecutoria, appare dalle conseguenze strane ed assurde a cui si verrebbe trattandosi

in certo modo dai creditori l'accettare o respingere la giurisdizione personale del fallito. Una sentenza poi della Corte d'Appello di Parigi del 23 marzo 1869 (SIREY, 1869, 2, 172) ha deciso che i Sindaci d'un fallimenfo dichiarato all'estero hanno qualità per proseguire in Francia un debitore del fallito; perchè con ciò non trattasi già di mettere in esecuzione in Francia la sentenza che dichiara il fallimento, ma solo di constatare nei sindaci la qualità di amministratori del patrimonio del fallito. Aggiunse poi, che ad ogni modo la sentenza che dichiara il fallimento, può, al pari di qualsiasi altra, esser dichiarata esecutiva in Francia; il che già erasi stabilito dalla Corte di Colmar con sentenza 10 febbraio 1864 (SIREY, 1864, 2, 122). Del resto anche gli autori distinguono fra il caso in cui la sentenza estera debba dar luogo ad una vera esecuzione, e quello in cui debba soltanto essere opposta come una semplice *exceptio rei judicatae*. — WEATHON, *Eléments de droit international* 2ᵉ partie, chap. II, 21. Paris, 1848, t. 1, p. 148. — VATTEL, *Droit des gens*, lib. II, ch. VII, §§ 83 e 85. — WESTOBY, *Législation anglaise a l'usage des étrangers.* Bruxelles 1853, p. 57. — È pure da vedersi *Pisanelli, Della competenza*, n° 1560, e *Scialoja Dell'esecuzione dei giudicati*, Cap. III, p. 102, nel Comment. al Cod. di proc. civile Sardo.

d'una sentenza dichiarativa di fallimento, in quanto che la medesima dovrebbe essere delibata non solo in tutti gli Stati, ove il fallito abbia dei crediti o dei beni, ma ovunque egli abbia dei creditori: di più, prima che la medesima potesse esser resa esecutoria in tutti gli altri stati le sostanze del fallito esistenti all'estero, potrebbero essere facilmente scomparse. Per contro col sistema esposto, la sentenza dichiarativa del fallimento, deve solo essere resa esecutoria al pari di qualsiasi altra sentenza dove il fallito trovisi avere dei beni, ed anche in questi Stati, la necessità di esservi resa esecutoria non impedisce, che, anche prima del *pareatis*, essa già esista nei rapporti privati dei creditori e del fallito: cosicchè i tribunali degli altri Stati, rendendola esecutoria, nulla aggiungono alla medesima, ma soltanto le attribuiscono forza e forma esecutiva.

Colla esposta teorica viene intanto ad essere tolta di mezzo una scissione compiuta che i trattatisti del diritto internazionale privato indussero fra due materie, che debbono esser rette da identici principii.

Mentre all'atto pubblico stipulato all'estero, ancorchè non reso esecutivo nello Stato, non negano quella certa efficacia che è necessaria per far rimanere senza effetto gli atti che si compiono dagli interessati per eluderne i patti e le conseguenze, sostengono per contro, in tema di sentenze pronunziate all'estero, che esse prima di aver subito il giudizio di delibazione, non possano avere nello Stato esistenza ed autorità di sorta, anche quando si tratti di semplici interessi privati, e non sia punto compromesso l'ordine pubblico (1).

Questa differenza di criterio manca di qualsiasi fondamento.

(1) Cotale è appunto, come si è visto, la dottrina e la giurisprudenza prevalente in Francia e nel Belgio.

Anche in materia di sentenze, al disopra dell'indipendenza dei singoli Stati, vi ha un principio superiore, il quale esige, che tutti si accordino in quei temperamenti, che siano necessarii per l'amministrazione della giustizia; un principio superiore per cui la presunzione di verità che milita per la cosa giudicata non deve essere circoscritta ai limiti di un territorio. Quindi è che le sentenze estere, effetto del quasi-contratto giudiziale, al pari degli atti stipulati all'estero, anche prima di essere rese esecutorie negli altri Stati, debbono avere un'autorità ed efficacia che quasi direbbesi *negativa*, la quale impedisca agli interessati di fare con effetto cosa od atto che valga ad eluderne gli effetti. Sarà vero allora che il giudizio di delibazione non crea la sentenza, nè gli attribuisce un'esistenza che prima non avesse, ma ad una sentenza, che già aveva un'esistenza compiuta e perfetta, per quanto s'attiene agli interessi privati, dà il suggello della pubblica autorità, attribuendole quell'*imperium*, quella *forza esecutiva*, in virtù della quale, si può procedere a un vero e proprio giudizio di esecuzione.

Questi principii, che sono comuni ad ogni specie di sentenze, applicati alla sentenza dichiarativa del fallimento, che per indole sua propria e peculiare produce effetti anche rimpetto a creditori che non presero parte alla sua pronunciazione, conducono a stabilire le segnenti norme, mediante le quali si fa agevole l'attuazione pratica d'un giudizio di fallimento unico ed universale:

1.° Giudice unico competente per dichiarare il fallimento dev'essere il giudice personale del fallito, ossia quello del suo domicilio.

2.° La sentenza da lui pronunciata, quanto alla propria efficacia negli altri Stati, può poi essere considerata sotto un duplice aspetto: — O qual documento constatante una certa condizione di cose e avente per effetto di togliere al fallito la disponibilità dei suoi beni, di arrestare le azioni individuali dei creditori, di annullare o di rendere annullabili certi atti. Sotto quest'aspetto la sentenza,

che dichiara il fallimento, è la constatazione d'un fatto, valevole per il fallito, per tutti i suoi creditori e per tutti i suoi beni, e anche senza essere resa esecutoria, può essere opposta a chiunque compia un qualche atto in contraddizione con essa, sia quale eccezione di cosa giudicata, sia qual documento in base a cui quell'atto debba essere privo di effetto: — essa insomma sotto quest'aspetto, senza poter avviare un vero e proprio giudizio di esecuzione, ha tuttavia un'efficacia negativa che vale ad impedire gli atti che si compiono anche all'estero per sfuggirne le conseguenze: così impongono l'interesse del commercio, l'uguaglianza fra i creditori, e i caratteri particolari del giudizio di fallimento: — O può invece considerarsi come un *titolo esecutivo* base e fondamento d'un vero giudizio di spropriazione dei beni mobili ed immobili posseduti dal fallito fuori dello Stato, e in allora questa *forza esecutiva* dee partire dall'autorità locale, previo un giudizio di delibazione, che deve restringersi ad esaminare se l'ordine pubblico e la competenza dei Tribunali dello Stato siano offese colla sentenza (1).

Si conciliano così le esigenze dell'universalità del giudizio di fallimento col rispetto dovuto al principio della sovranità territoriale dei singoli Stati.

Siccome intanto è questo il concetto, intorno a cui si rannodano le molteplici questioni che saranno trattate nel seguito, così non sarà inutile prendere in esame le obbiezioni che si possono muovere contro questo sistema.

Cotali obbiezioni sono di un doppio ordine: — Vi hanno cioè quelle di coloro, che, arditi innovatori della materia, vorranno senz'altro togliere di mezzo il giudizio di delibazione, dicendolo

(1) Sarebbe facile con questi principii determinare l'indole, lo scopo, i limiti del giudizio di delibazione, ma ciò esce dai limiti del presente lavoro.

un ostacolo all'accordo degli Stati per la retta amministrazione della giustizia: — e quelle di coloro che, ligi alla massima *extra territorium jusdicenti impune non paretur*, non vorranno consentire che la sentenza estera, anche prima di esser resa esecutoria negli altri Stati, possa esservi invocata qual documento e avervi un'efficacia qualsiasi, anche negativa.

Ai primi è facile il rispondere che per quanto possa essere l'accordo degli Stati per l'amministrazione della giustizia, non è tuttavia a desiderarsi che esso giunga a tale da far loro dimenticare la propria indipendenza e la tutela dell'ordine pubblico e della loro competenza.

Le convenzioni internazionali e sopratutto l'accordo in certe norme di competenza internazionale (1) potranno rendere minore

(1) La competenza internazionale, al pari della competenza interna fra i Tribunali di uno Stato, ha norme di ragione che la governano, le quali di leggieri potrebbero essere tradotte in altrettanti articoli di convenzioni internazionali. Solo a tal uopo gli Stati non dovrebbero informarsi all'intento di favoreggiare il suddito a danno dello straniero, ma contentarsi ciascuno di quella giurisdizione ordinaria, che è ammessa dalla scienza e riconosciuta dalle nazioni civili. — Viola, ad esempio, questa regola l'art. 14 del Cod. Nap. secondo cui il Francese può tradurre davanti ai suoi Tribunali qualsiasi straniero, trattisi d'obbligazioni contratte in Francia, od anche d'obbligazioni contratte all'estero da un Francese. Questa disposizione che gli stessi autori Francesi chiamano dura, esorbitante e contraria al diritto delle genti, anzicchè giovevole, torna di pregiudizio al Francese, in quanto che, se questi siasi prevalso di simile giurisdizione arbitraria ed eccezionale, mal potrà ottenere che la sentenza ottenuta sia resa esecutoria in altro Stato. — Decisero in tal senso la Corte d'Appello di Torino con sentenza 21 giugno 1867 (*Ann. Giurisp.* I, parte 2.ª p. 287), e la Corte d'Appello di Firenze con sentenza 7 aprile 1869 (*Annali* IV, parte 2.ª pag. 98).

Può vedersi un progetto di trattato di competenza internazionale nella *Rivista di dir. intern.* più volte citata Anno I. p. 413 in cui, in tema di fallimento, si riconosce appunto la competenza personale del fallito.

l'importanza del giudizio di delibazione, restringere il numero dei casi, in cui debba essere richiesto e le ricerche da farsi nel medesimo; ma intanto esso sarà sempre istituzione acconcia per la tutela della competenza e dell'ordine pubblico nei singoli Stati, nè si può ora prevedere l'epoca, in cui possa essere abolito.

Al secondo ordine di obbiezioni che si trovano svolte dalla comune degli autori, sopratutto Belgici e Francesi (1), ben si può rispondere che è un concetto vieto che la giustizia emani unicamente dall'autorità territoriale: anche le sentenze pronunciatesi in altro Stato debbono avere per sè una presunzione di verità e quell'efficacia, in ordine agl'interessi privati, che non si nega all'atto pubblico stipulato all'estero.

La sentenza dichiarativa del fallimento, in quanto, prima di essere esecutoria, valga a togliere efficacia a quegli atti, anche compiuti all'estero, che rompano l'uguaglianza fra i creditori e scemino l'attivo da ripartire fra essi, non pregiudica l'indipendenza fra gli Stati, ma opera soltanto in ordine ad interessi privati, rimpetto ai quali lo Stato, come deve talora applicare la legge estera, così non deve disconoscere l'estera sentenza. Che la legge dello Stato debba proteggere i suoi abitanti a qualsiasi costo, è ancora una re-

(1) Merlin, *Questions de droit*, V. *Jugement* N.° 1.° — Foelix, Op. cit. N.° 283. — Dalloz, *Repert*, V. *Droit Civil* N.° 417.— Boitard, *Proc. Civ.* T. II. N.° 321.— Del resto queste obbiezioni si possono trovare svolte con singolar facondia in una disputa stampata dal Prof. Mancini nella causa Valentini contro i Sindaci del fallimento Giorgi innanzi alla Corte Suprema di Torino.—Per quanto la Corte Suprema con sentenza 13 aprile 1867 (*Giurisp.* IV, 289) abbia accolto di fronte alla legge positiva il sistema dell'illustre giureconsulto, non credo tuttavia che possa essere accolto di fronte all'esigenze teoriche e pratiche del giudizio di fallimento.

Quanto ai varii sistemi attualmente in vigore presso i popoli civili circa l'esecutorietà delle sentenze estere, può vedersi una dissertazione del Prof. Asser nella *Rivista di dir. internaz.* Gand. 1869.

liquia di quell'antico pregiudizio, per cui si riteneva che lo Stato fosse tutore e moderatore degli interessi particolari dei suoi membri. Ora l'esperienza ha dimostrato che i privati cittadini sono i giudici migliori del proprio interesse, e che se essi, o per convenzione, o per libera scelta, si sottoposero ad altra legge o ad altra giurisdizione, la protezione che lo Stato deve accordare ai suoi cittadini, deve giungere fin dove possa essere compromesso il suo ordine pubblico, ma non andare più oltre. Senza di ciò con una protezione soverchia si compromettono quegli interessi stessi, che si vorrebbero tutelare, si esclude qualsiasi confidenza fra gli Stati, e mentre tutti dovrebbero essere concordi nell'assicurare efficacia alla cosa giudicata, questa potrà essere impunemente violata oltre i limiti del territorio dei singoli Stati, con iscapito dell'autorità di tutti.

§ 3.

Trattati internazionali e giurisprudenza universale.

La bontà dei sistemi e delle teorie trova il proprio suggello nella pratica attuazione: resta quindi naturale compimento all'esposta materia l'investigare in qual modo e con quali risultati siasi attuata l'universalità del giudizio di fallimento, segnatamente fra le nazioni Germaniche, che in questa parte precedettero tutte le altre.

La legislazione dell'Austria, vasto impero, che comprende paesi e provincie sottoposte a leggi ed amministrazioni diverse, in questa parte dovette adottare nell'interesse generale dei temperamenti che, collo svolgersi delle relazioni internazionali, potrebbero adottarsi fra Stato e Stato.

Secondo la medesima, come secondo le altre legislazioni Germaniche, non si fà distinzione assoluta fra la decozione del non com-

merciante ed il fallimento del commerciante; per l'una e per l'altro iniziasi quel processo che il regolamento generale Austriaco chiama *Editale*, ed apresi il *giudizio di concorso*. Colla recentissima legge Austriaca del 25 dicembre 1868, con cui andò in vigore un nuovo regolamento sui giudizi di concorso, si introdussero bensì, nella parte relativa al concorso in materia commerciale, alcune disposizioni particolari al fallimento dei commercianti, tolte in gran parte alla legge Prussiana sui fallimenti dell'8 giugno 1855, ma con ciò non si alterò punto l'andamento generale dei giudizi di concorso (1).

L'aprire questo giudizio è di competenza del giudice personale del debitore; ma, una volta aperto il concorso, possono darsi due casi:

— O l'oberato possiede tutti i suoi beni immobili nella stessa *provincia* (per cui s'intende il territorio sottoposto ad uno speciale governo, come sarebbe stato, ad esempio, il Lombardo-Veneto) e in allora apresi un solo concorso alla giurisdizione del suo domicilio, a cui richiamansi tutti i beni mobili del fallito, ancorchè trovinsi in altra provincia (2).

— O l'oberato possiede per contro dei beni immobili anche in altre provincie, e in allora si avrà un *concorso principale* al domicilio di esso, e tanti *concorsi accessori* quante sono le diverse provincie, in cui il debitore possiede degli stabili, dinanzi al Giudice, sotto la cui giurisdizione possiede la maggior quantità di beni. Intanto però in questo caso l'istanza per l'apertura del concorso deve sempre essere presentata al *giudice personale* da cui viene no-

(1) Geyer, *Della legislazione Austriaca* dal fine del 1867 al fine del 1868. (*Rivista di dir. internaz.* Gaud. 1869 p. 379).

(2) Gennari, *Corso di procedura civile giudiziaria vigente nel Lombardo-Veneto*, Vol. 3.° § 139.— Sonzogno, *Manuale di procedura civile giudiziaria negli affari contenziosi* pag. 213.— *Reg. generale Austriaco* § 70 e 71.

tificata a tutti i giudici a cui spetta aprire i concorsi *accessori* e *parziali*.—Inoltre mentre questi non comprendono che i *beni mobili* ed *immobili* dell'oberato che si trovano nella provincia, il *concorso principale* esercita invece il suo effetto su tutta la *sostanza mobile* ed *immobile* situata nella provincia in cui l'oberato ha il suo domicilio, su tutta la *sostanza mobile* che egli possiede in provincia, ove non ha alcuno immobile, e infine su tutti i *crediti ed azioni attive* del fallito.

Di quì appare di leggieri, che questa molteplicità di concorsi ha per iscopo piuttosto di agevolare le operazioni del concorso, anzicchè di scinderlo in distinti giudizii; tanto è vero, che l'istanze dei creditori possono inoltrarsi presso qualsiasi di tali concorsi, e debbono in tal caso mantenersi in continua corrispondenza i giudici del concorso, gli amministratori della massa ed il curatore alle liti, affinchè nessun creditore venga a conseguire nelle diverse provincie il pagamento di somma maggiore di quella, che gli è dovuta (1).

Che un simile sistema possa facilmente dalle provincie d'un solo-Stato, essere trasportato nelle relazioni internazionali, è dimostrato da ciò che l'Austria offre identità di trattamento agli altri Stati sotto condizione di reciprocanza (2), ed ammette che un concorso aperto all'estero, sotto tale condizione possa richiamare tutte le sostanze mobili dal debitore possedute in provincia in cui non abbia il domicilio, nè possegga immobili, come pure le azioni attive che gli competono. Per verità il decreto aulico del 13 ottobre 1815 n.° 1180 dichiara *che un credito che un'oberato straniero ha da riscuotere nell'impero Austriaco, ancorchè colpito da sequestro, debba consegnarsi all'istanza di concorso estera, previa promessa di recipro-*

(1) *Regol. gen. aust.* § 153.
(2) *Regol. cit.* § 155.

città in casi analoghi. Di più con ordinanza del Ministero di giustizia del 1.° giugno 1857 si è prescritto che l'aprimento del concorso si debba render noto, per mezzo dei fogli pubblici, negli altri dominii e all'estero, quando risulti che ivi dimorino creditori, o si trovino sostanze dell'oberato (1).

Del resto questo sistema con notificazione 16 marzo 1845 venne posto a base delle relazioni internazionali colla Prussia in materia di concorsi (2). — Ivi si è convenuto che i beni mobili, fra cui si comprendono i crediti pecuniarii che il fallito abbia nell'altro Stato, ove non possegga stabili, debbono esser consegnati al Governo presso cui siasi aperto il concorso, e ciò anche quando sopra di essi siasi già posto un sequestro. Che anzi i diritti di pegno e di ritenzione che possono competere a creditori nazionali su tali beni, solo rimangono in vigore, quando siansi acquistati prima dell'aprimento del concorso; con che si riconosce appunto all'apertura di concorso seguita all'estero, un efficacia per cui si nega effetto a quegli atti con cui si cerchi d'eluderne le conseguenze. — Che se nell'altro degli Stati contraenti esistono degli immobili spettanti all'oberato, si dovrà, ad istanza degli interessati, aprirvi un concorso presso il giudice, sotto la cui giurisdizione siano situati gli immobili.

Non parlasi quì di delibazione della sentenza che apre il concorso; perchè tale apertura si ritiene quale atto di giurisdizione volontaria, che non abbisogna di delibazione: ma è però facile il vedere che non ne occorreva il bisogno, dal momento che il concorso nello Stato, ove il fallito possiede degli immobili, deve essere aperto dall'autorità locale, la quale negherà di farlo, quando l'autorità

(1) Sonzogno, Op. cit. p. 213 e 470.

(2) Può vedersi il tenore di questa convenzione nel Gennari. Op. cit. vol. III, § 146. L'identico sistema fu pure adottato nelle convenzioni fra l'Austria e la Sassonia del 2 marzo 1854.

estera, aprendo essa il concorso principale, abbia violata la competenza e l'ordine pubblico dello Stato.—Intanto, se all'apertura d'un concorso accessorio nello Stato, ove il fallito possiede immobili, si sostituisca l'esecutorietà della sentenza, che dichiarò il fallimento al domicilio del debitore, si potrà facilmente pervenire all'attuazione d'un giudizio di fallimento unico ed universale.

Questo appunto cercò di raggiungere la Prussia nelle convenzioni con altri paesi in materia di concorso.

Essa in questi trattati pose a base la propria legge sui fallimenti (1), secondo la quale non può esservi che un solo fallimento che apresi dal Tribunale del domicilio del fallito. Questo Tribunale richiede della loro cooperazione tutti gli altri Tribunali Prussiani e se vi siano beni situati all'estero, cercasi anzitutto se vi siano trattati con questo paese; anche quando non ve ne siano, si richiede il Tribunale estero del suo concorso alle operazioni del fallimento, e se questo concorso sia ricusato, il curatore della fallita è incaricato di vegliare agli interessi dei creditori Prussiani in quello speciale concorso che si aprirà all'estero. — Se poi siavi trattato, i beni dal fallito posseduti all'estero, si vendono e se ne versa il prezzo al Tribunale del fallimento.—La graduazione poi dei creditori personali si fa secondo la legge del luogo dell'aperto fallimento, ma le quistioni di priorità dei creditori con pegno od ipoteca si risolvono secondo la legge del luogo ove si trovano i beni immobili, o mobili sovra cui competono.—È tuttavia a notarsi, che, quanto ai creditori con diritto di prelazione, i trattati della Prussia si appigliano ad un doppio espediente.—Ci attesta infatti il Savigny che, secondo le convenzioni internazionali anteriori al 1819, anche il creditore con ipoteca doveva proporre la propria azione al Tribunale del fallimento, ed ottenere ivi la propria col-

(1) L'ultima legge Prussiana in proposito è quella dell'8 giugno 1855.

locazione: che per contro, secondo i trattati posteriori al 1819, i creditori con ipoteca sopra stabili situati all'estero possono proporre la propria azione anche dinnanzi al Tribunale della situazione dell'immobile, finchè non ne fu investito il Tribunale del fallimento; in tal caso i beni ipotecati sono venduti, il prezzo ne è distribuito ai creditori ipotecarii e il soprappiù versato al Tribunale del fallimento (1). Queste ultime stipulazioni furono una conseguenza di ciò che la legge Prussiana sui fallimenti, a cui si conformò pur anche la recente legge Austriaca, consente a tutti i creditori muniti di pegno e di ipoteca, anche su beni esistenti nello Stato, di farsi pagare direttamente sulla cosa vincolata, mantenendosi estranei al giudizio di fallimento.

Gli altri Stati, per quanto ne sappia, non provvidero ancora con trattati internazionali al gravissimo argomento, nè la loro giurisprudenza informasi ai veri principi.

Incominciando dalla giurisprudenza Inglese ed Americana, la guida più sicura sarà al certo lo Story, il cui libro classico sul diritto internazionale privato è notabile sopratutto per la ricchezza dei materiali raccolti sulla universale giurisprudeuza.

Esso non ammette pur il dubbio, che un fallimento dichiarato all'estero possa comprendere i beni stabili situati in altro paese: anzi và fino ed ammettere che il fallito non abbia obbligo, nè per legge, nè per equità, di fare trasmissione ai Sindaci degli stabili che possegga in estero paese (2).

Per quello poi, che si riferisce alla sostanza mobiliare, la Giu-

(1) Savigny, *Traité de Droit Romain.*—Vol. VIII, § 174 lett. E pag. 288.— Tra le convenzioni internazionali della Prussia sono notabili quelle col Veymar del 1824 e quelle col regno di Sassonia del 1839 a tenore delle quali se ne stipularono molte altre cogli altri Stati Germanici.

(2) Story, *Conflite of law* Ch. X. *Real property* § 428. A scanso d'equivoci avverto che ebbi a servirmi dell'edizione di Boston del 1834.

risprudenza Inglese ed. Americana, informata al concetto che i beni mobili non hanno sede fissa, ma per finzione di legge seguono sempre il proprietario (1) è concorde nel riconoscere che i Sindaci del fallimento dichiarato all'estero hanno qualità per chiedere ed ottenere la vendita e la spropriazione della sostanza mobile del fallito, ancorchè si trovi all'estero. Vi ha, ciò non ostante, grave divergenza allorchè questo diritto dei sindaci viene ad essere in urto col diritto d'un creditore che abbia posto un sequestro sulla sostanza mobile del fallito esistente all'estero. Per comprendere a questo riguardo la teoria Inglese ed Americana vuolsi aver presente che secondo quelle legislazioni la dichiarazione di fallimento opera per legge una specie di trasmissione involontaria (*in invitum*) della proprietà del fallito di cui vengono ad essere investiti i sindaci del fallimento (*assignees*), e il fallito dopo esser dichiarato tale è come *civiliter mortuus*, cosicchè lo Story non teme di paragonarlo a persona deceduta, di cui aprasi la successione (2).

Fu quindi questione di vedere se questa trasmissione involontaria operata per forza di legge, in caso di fallimento, avesse efficacia universale, e comprendesse perciò anche la sostanza mobile dal fallito posseduta all'estero. Così le Corti Inglesi che Americane sembrano ammetterlo, ma con efficacia e conseguenze molto diverse.

Secondo la giurisprudenza Inglese, a cui si uniscono pur anche alcune Corti Americane, e che sembra essere divisa dallo Story, questa trasmissione operata in virtù di legge investe i sindaci della proprietà mobile del fallito, per guisa che, anche i creditori

(1) Questo concetto è così radicato in quelle legislazioni che se ne risente lo stesso linguaggio in quanto che i beni mobili son detti *proprietà personale* (*personal property*).

(2) Op. cit. § 404.

esteri non possono eluderne le conseguenze: cosicchè se questi sequestrassero la sostanza mobile o i crediti posseduti dal fallito all'estero, un simile sequestro non avrebbe efficacia, nè loro attribuirebbe preferenza di fronte al diritto dei sindaci. Questo è principio adottato, a cui lo Story aggiunge il conforto di molte massime e decisioni, che sarebbe inutile di riportare (1).

Per contro, secondo la giurisprudenza della massima parte fra fra le Corti Americane, i sindaci, più che investiti della proprietà mobile del fallito, sono semplici amministratori di essa, hanno titolo soltanto per farsela attribuire, e debbono perciò proporre un'azione nel luogo ove i mobili si trovano, in quella guisa che debbono proporre un'azione per farsi pagare un credito del fallito. Di qui conseguita che, se prima di essi, un creditore estero sequestri le sostanze medesime in conformità dalla propria legge, questo sequestro gli attribuirà preferenza di fronte al diritto dei sindaci « Sarebbe assai pericoloso, dissero alcune di queste Corti, » ai diritti ed azioni dei nostri cittadini di permettere che trasmis- » sioni operate, in forza di legge estera, prevalessero alla loro sol- » lecitudine in proporre la propria azione innanzi alle nostre Corti. » La più utile e pratica regola è, che questa trasmissione della » sostanza del fallito, operata in forza di legge, valga soltanto en- » tro i limiti del territorio. Se i nostri cittadini agiscono, in con- » formità delle nostre leggi, sulla proprietà del debitore che è » posta sotto la nostra giurisdizione, non è giusto nè ragionevole, » che essi perdano il frutto della propria diligenza, e che siano » mandati in estero paese a ricevere quel dividendo degli effetti

(1) Sarebbe qui affatto fuori di luogo un lusso di facile erudizione, che può facilmente trovarsi nell'autore originale — V. Story Op. cit, § 406 e seg. in cui si seguono con singolar cura e coscienza le fasi della giurisprudenza, riferendo in proposito le decisioni più notabili e le opinioni dei grandi giureconsulti del paese.

» del fallito, che loro accordi l'estera legge. Se ciascun governo,
» in caso di insolvenza, sequestrasse e distribuisse le sostanze che
» sono sotto la sua giurisdizione, il generale risultato sarebbe
» favorevole all' interesse dei creditori e all'armonia delle na-
» zioni (1) ».

Il principio *tot patrimonia quot territoria* non potrebbe essere più nettamente formulato, ma con tutto ciò lo Story, gravissima autorità, ancorchè Americano e tuttochè niente proclive ad arditezza di opinioni, potè dire che un simile sistema condurrebbe a gravi inconvenienti e a grande confusione, sarebbe sorgente di molte frodi ed ingiustizie, e turberebbe l'equità di qualsiasi ordinamento dei fallimenti (2).

Quanto alla giurisprudenza Francese e Belgica (3) le opinioni degli autori e le sentenze dei magistrati che si ebbe occasione di citare, provano a sufficienza come siasi ben lungi dall'ammettere, non che in pratica neppure in dottrina, l'universalità del giudizio di fallimento.

È tuttavia a sperarsi che, quando il termine d'una guerra disastrosa darà campo di pensare al modo di riparare ai danni sopportati dal commercio di tutte le nazioni, l'esempio di quello Stato, il cui ordinamento militare fece così buona prova, non potrà essere pienamente dimenticato anche in ciò che può essere di giovamento alle arti della pace.

(1) Id. Op. cit. § 414.

(2) Id. id. Op. cit. § 405.

(3) Secondo l'attestazione dello Story concorda pure la Giurisprudenza dell'Olanda (§ 417).

CAPITOLO IV.

CONFLITTO DI LEGGI DURANTE LE OPERAZIONI DI FALLIMENTO.

> Ad jura igitur domicilii debitoris, ubi fit concursus creditorum, regulariter respiciendum erit.
>
> HERTIUS — *De collisione legum.* Sect. IX.

> Iura tamen creditorum in decisoriis remanent integra et illaesa, prout illis ante tale judicium competebant.
>
> CASAREGIS — *De commercio.* Disc. 130. N.° 27.

Aperto così il giudizio di fallimento e richiamate tutte le questioni che lo riguardano ad un unico foro competente, è facile il prevedere come, durante le lunghe e complicate operazioni del fallimento, possano essere frequenti e molteplici i conflitti fra le varie legislazioni.

Il fallimentó, nella sua più larga significazione, può essere deffinito un'esecuzione comune nell'interesse di tutti i creditori, avente per iscopo di procurare ad ogni creditore la misura di soddisfacimento che gli è dovuta, giusta la qualità e l'ammontare del suo credito e le forze della sostanza abbandonata dal debitore ai propri creditori.

Per conseguire questo intento, le operazioni del fallimento trascorrono per vari stadii, che tutti si possono richiamare ai seguenti:

1.° *Apertura del giudizio di fallimento*, che si opera mediante una sentenza, con cui, riconosciuta e resa nota l'insolvenza del

debitore, si danno i provvedimenti necessarii per assicurare e conservare la di lui sostanza nell'interesse dei creditori: basta tale sentenza per privare il fallito dell'amministrazione, investirne i sindaci, arrestare le azioni individuali dei creditori e il decorso degli interessi, rendere esigibili i crediti con mora, annullare e rendere annullabili certi atti;

2.° *Verificazione dei crediti* colla quale si propongono e si accertano le pretese dei singoli creditori;

3.° Il *tentativo d'amichevole componimento* fra il debitore e i suoi creditori, che in questo giudizio assume un' indole affatto peculiare e addimandasi *concordato;*

4.° La *graduazione* dei *creditori* colla quale si stabilisce l'ordine con cui debbono essere soddisfatte le rispettive pretese dei creditori, e a cui sussegue il pagamento dei medesimi;

5.° A questa serie d'operazioni può essere aggiunta la *riabilitazione* del fallito, con cui si tolgono di mezzo le ultime conseguenze del fallimento quanto alla persona del debitore.

In ciascuno di questi stadii, trattandosi di fallimento che comprenda beni e creditori di diversi paesi, si presentano molteplici conflitti di legislazioni diverse, in cui talora trovano applicazione, e talora, per l'indole e l'esigenze particolari del giudizio di fallimento, patiscono eccezione le regole comuni del diritto internazionale privato.

Per trattarne con ordine importa dividere la materia in altrettanti paragrafi corrispondenti ai singoli stadi del giudizio di fallimento.

§ 1.

Sentenza dichiarativa del fallimento e suoi effetti.

Presentasi anzi tutto la sentenza che dichiara il fallimento coi gravissimi effetti che ne conseguono.

A questo riguardo, non abbisogna di essere dimostrato, che è secondo la legge del luogo, ove trovasi aperto il giudizio, che vuolsi provocare e pubblicare la dichiarazione del fallimento, determinare la incapacità del fallito, la potestà dei sindaci, l'autorità del Giudice delegato o Commissario, l'esigibilità dei crediti con mora, l'arrestarsi delle azioni individuali dei creditori e del decorso degli interessi: ma il dubbio si fa grave, allorchè trattisi della nullità od annullabilità di atti compiutisi dal fallito in epoca prossima al fallimento. — Se tali atti siansi formati all'estero o stipulati con cittadini d'altri paesi, e siano relativi a beni mobili od immobili altrove situati, si dovrà in tal caso, per giudicare se essi siano nulli od annullabili, applicare la legge del giudizio, o quella del contratto, o quella della situazione dei beni? In altri termini, si dovranno in questi casi applicare le regole comuni somministrate dal diritto internazionale privato circa la nullità, la rescissione o la risoluzione delle obbligazioni, oppure dovrà farsi sottentrare alle molteplicità delle leggi, a cui potrebbero essere sottoposti tali atti, un'unica legge, cioè quella dell'aperto fallimento?

Da una parte non sembra ragionevole, che atti, che nel loro nascere e formarsi subirono una certa legge, siano, per il loro annullamento, governati da legge diversa: dall'altra per contro, è ripugnante, che, mentre la nullità od annullabilità di questi atti trova la propria ragione nell'intento di mantenere l'uguaglianza fra i creditori, si debbano poi, nel porla in atto, applicare leggi molteplici e diverse.

Per rispondere all'ardua questione è a considerarsi che la nullità ed annullabilità di questi atti trova la propria causa in ciò, che l'incapacità personale del fallito retroagisce a quell'epoca anteriore all'effettivo fallimento, in cui, per presunzione di legge, già poteva conoscere il dissesto dei propri affari, e presentire la sua prossima ruina. In questa parte pertanto può dirsi che la sentenza dichiarativa del fallimento ha effetto retroattivo, ed è per un difetto di capacità personale del fallito, che vengono, per una disposizione speciale di legge, ad annullarsi o a dichiararsi annullabili certi atti dal medesimo compiuti. Siccome poi, la capacità personale del fallito è senza dubbio regolata in questa parte dalla legge del suo domicilio, ossia dell'aperto fallimento, così ne seguita, che è questa legge parimenti che vuol esser presa qual criterio e stregua comune per annullare certi atti compiutisi dal fallito in quel numero di giorni anteriore all'apertura del fallimento, a cui retroagisce l'incapacità di esso. Così deve essere tanto più, in quanto che la nullità od annullabilità di tali atti è conseguenza ed effetto immediato della sentenza che dichiara il fallimento, nè si potrebbe comprendere che tale sentenza possa produrre un simile effetto in conformità di legge diversa da quella sotto il cui impero fu pronunziata.

Non è tuttavia a credersi, che la risoluzione, nullità e rescissione di tutti gli atti compiuti dal fallito subisca la legge del fallimento; ciò sarebbe un gravissimo errore, in quanto che quest'eccezione alla regola generale e al diritto comune solo ha ragione di essere per quegli atti, che diventano nulli od annullabili per conseguenza immediata della dichiarazione di fallimento.

Nè dicasi che con ciò venga ad esservi contraddizione, poichè altra è la nullità o rescissione d'un'atto, a cui prese parte il debitore poscia fallito, per condizioni intrinseche all'atto stesso; ed altra è la nullità od annullabilità degli atti da esso compiuti proce-

dente unicamente da ciò che il debitore sia caduto in fallimento pochi giorni dopo. Mentre le azioni di nullità e di rescissione in genere sottostanno alle regole comuni e quindi debbono esser regolate da quella legislazione a cui sia soggetta l'obbligazione a cui si riferiscono: le nullità ed annullabilità per contro, che procedono da un'incapacità retroattiva annessa alla condizione di fallito, non possono esser regolate che dalla legge che governa la capacità del fallito, e a tenore della quale si pronunziò la sentenza dichiarativa del fallimento.

La giurisdizione innanzi a cui si può far valere tale nullità od annullabilità può essere diversa secondo che sia proposta in via d'azione o d'eccezione, e può quindi essere o quella dell'aperto fallimento, o quella della cosa donata o ipotecata, o quella del contratto (1); ma intanto la legge, secondo cui si dee determinare se una donazione, un pegno, un anticresi, un'ipoteca, un pagamento, una vendita, o qualsiasi altro atto compiutosi dal fallito debba ritenersi nullo od annullabile per essersi fatto in epoca prossima al fallimento, dovrà sempre essere quella del luogo, in cui si agita il giudizio di fallimento.

Fra gli effetti della sentenza che dichiara il fallimento, e le misure conservatorie del patrimonio del fallito è da notarsi ancora che i sindaci del fallimento, secondo quasi tutte le legislazioni, hanno obbligo di procedere all'apposizione dei sigilli, e di iscrivere un'ipoteca su tutti i beni stabili del fallito di cui conoscono l'esistenza. — Potrà quest'ipoteca essere iscritta dai sindaci, anche sui beni che si trovino in istato diverso da quello in cui siasi dichiarato il fallimento? In Francia e nel Belgio sembra prevalere l'opinione negativa, e ciò in conseguenza del sistema accolto dal

(1) PARODI, *Diritto Commerciale* Vol. I. pag. 207 e seg.

Cod. Nap. secondo cui l'ipoteca legale estera non può per regola generale essere riconosciuta ed iscritta sui beni stabili situati in Francia (1).

Questa pratica e dottrina non può essere accolta di fronte ai principii: una volta ammesso, che la sentenza estera dichiarante il fallimento deve avere l'autorità della cosa giudicata per molti gravissimi effetti che ne conseguono, non si può comprendere perchè essa non possa attribuire facoltà di iscrivere ipoteca sopra tali beni. Solo è a ritenersi, che, siccome l'iscrizione di tale ipoteca può per proprio effetto condurre all'espropriazione ed alla vendita degli stabili sovra cui è iscritta, dando argomento a un vero e proprio giudizio d'esecuzione, così, secondo le regole stabilite, per iscrivere tale ipoteca è necessario che la sentenza sia dichiarata esecutoria negli Stati, in cui si tratta d'iscriverla. Intanto però non sarà a temersi che altra ipoteca iscritta prima di quella dei Sindaci nell'interesse della massa, possa avere il sopravvento sopra la medesima, poichè tale iscrizione rimarrebbe senza effetto, essendo fra quegli atti che pregiudicano l'uguaglianza fra i creditori (2).

§ 2.

Verificazione dei crediti.

Passando ora a quella serie di operazioni, per cui passa ciò che dicesi la *carriera* del fallimento, importa anzi tutto stabilire una regola generale, ed è che in tutto ciò che s'attiene alla procedura del giudizio di fallimento, al potere dei Sindaci, al controllo del-

(1) Cod. Nap. art. 2128. V. DEMANGEAT SUR FOELIX n.° 467 in nota.

(2) Di questa materia sarà più largamente ragionato ove si tratterà delle relazioni di prelazione fra i creditori del fallito.

V. questo Capitolo al § 4.°

l'Autorità giudiziaria, al modo di convocazione dei creditori, al termine utile per la loro comparizione, la legge da osservare si è quella del luogo, ove trovasi aperto il giudizio di fallimento. Conviene in quest'argomento distinguere col Casaregis e col Savigny (1), fra ciò che appartiene alla procedura, e ciò che riguarda i diritti dei creditori che concorrono nel giudizio di fallimento. Dice opportunamente il Casaregis, che intento dall'universalità del giudizio di fallimento si è di far conoscere e risolvere in un unico giudizio tutte le questioni circa i diritti dei singoli creditori, ma che intanto questi diritti debbono rimanere integri ed intatti e nella condizione stessa, in cui erano prima dell'apertura del giudizio di fallimento. In altri termini, quantunque il giudizio di fallimento deroghi alle giurisdizioni speciali delle singole obbligazioni e le richiami tutte all'unica giurisdizione del domicilio del fallito e la sentenza dichiarativa del fallimento sia universale nei proprii effetti rimpetto a tutti i beni e a tutti i creditori del fallito, ciò non impedisce tuttavia che nell'apprezzamento e nella valutazione dei diritti dei singoli creditori debbasi applicare una legge diversa da quella dello Stato in cui segue il giudizio.

La necessità di applicare una legge estera comincia specialmente a manifestarsi in quel periodo del fallimento in cui si procede alla verificazione dei crediti, potendo avvenire frequentemente, che la forma con cui il fallito abbia assunto una propria obbligazione, ovvero la sostanza o gli effetti della medesima siano regolati da legge diversa da quella del luogo in cui si agita il giudizio di fallimento.

In tal caso dovranno applicarsi le regole generali somministrate dal diritto internazionale privato, perchè, se il giudizio di falli-

(1) Casaregis, *De commercio*, Disc. 130, n.° 27. — Savigny, Op. cit. t. VIII. § 374.

mento deroga alle giurisdizioni speciali delle singole obbligazioni assunte dal fallito, non le sottrae però alle leggi che ne regolarono la forma o che debbono determinarne la sostanza e gli effetti (1): solo è da aversi presente l'eccezione superiormente fatta circa la nullità od annullabilità di certi atti susseguente alla sentenza che dichiara il fallimento.

Sopratutto poi importa in quest'argomento di prescrivere per la sentenza che apre il giudizio quella pubblicità, che è necessaria perchè venga a notizia di tutti i creditori del fallito, accordando ai creditori esteri un termine più lungo per comparire e proporre i propri crediti (2). — Che se, per non ritardare di troppo le

(1) In materia convenzionale la regola suprema del diritto internazionale privato, si è che debba prevalere la legge a cui abbiano inteso di sottomettersi i contraenti; e ciò perchè, come già si osservò altrove, in materia di convenzioni, da quei patti in fuori che intaccano l'ordine pubblico, i buoni costumi, o l'organismo territoriale, la legge non fa che supplire alla volontà non espressa dai contraenti. Questa è appunto la regola adottata dal Cod. civ. ital.; se non che per togliere i dubbii a cui lascia adito l'interpretazione della volontà dei contraenti, presume fino a che non sia provata l'intenzione contraria, che i contraenti quanto alla forma dell'atto, abbiano inteso di riferirsi alla legge del luogo, in cui si operò il contratto e quanto alla sostanza ed agli effetti dell'obbligazione, alla legge del luogo, ove seguì il contratto, od alla legge nazionale, quando i contraenti appartengono alla stessa nazione (Disp. prelim. art. 9) Vaccarone, Spanna, Astengo, *Commentario al Cod. Civ. ital.* art. 9. — Pescatore, *Logica del diritto*, parte 2.ª capo XVI. e seg.

Quali siano poi i criterii per giudicare in questa parte dell'intenzione dei contraenti, fu discusso con sottigliezza d'analisi maravigliosa dal Savigny (Op. e tom. cit.), e le regole da lui stabilite se non come precetti legislativi, debbono però, anche di fronte alla nostra legge, essere di norma ai giudici per apprezzare la vera intenzione delle parti contraenti.

(2) In ciò sono concordi tutte le legislazioni dei popoli civili. Cod. di Comm. ital. art. 601; per l'Austria V. ordinanza già citata dal Ministero di Giustizia

operazioni del fallimento, si potrà cominciare dall'addivenire alla verificazione fra i creditori dello Stato, od anche a ripartizione fra gli stessi, si dovrà però sempre provvedere all'interesse dei creditori che siano fuori dello Stato, riservando ai medesimi la porzione corrispondente alla somma per cui siano portati in bilancio (1).—Trascorso infine il termine più lungo accordato per proporre a verificazione e affermare con giuramento i crediti di coloro che dimorano all'estero (2), si può addivenire al riparto fra i creditori verificati, anche delle somme già poste in riserva. I creditori esteri in tal caso, quando i riparti fra i creditori verificati siano diffinitivi, verrebbero a decadere da qualsiasi diritto sopra il patrimonio del fallito. La gravità della pena, e la brevità stessa del termine (3) prescritto per proporre i crediti a verificazione, dovrebbe almeno fare escludere tale decadenza nei casi di forza maggiore, quale sarebbe, ad esempio, quello dell'interruzione di comunicazioni per causa di guerra, per non togliere in tal caso ai creditori esteri qualsiasi azione sul patrimonio del fallito. La legge, osserva il Parodi (4), ben può punire la negligenza, e desumerne anche la tacita rinunzia del creditore, ma non deve far perdere i suoi diritti a chi sia impedito di esercitarli. Quindi è che oggidì ancora sarebbero prudenti le cauzioni, che un tempo si facevano prestare in occasione di tali riparti sotto promessa *de restituendo, vel contribuendo cum aequalia vel potiora iura habentibus*, di cui par-

1° giugno 1857, e per l'altre legislazioni SAINT JOSEHP — *Concordance entre les Codes de Commerce.*

(1) Cod. di Comm. ital. art. 680 e 681.

(2) A ragione il Cod. di Comm. ital. (art. 607) accorda al Giudice delegato facoltà di dispensare il creditore estero dal giuramento.

(3) Il termine maggiore secondo il Cod. di Comm. ital. è quello per i creditori dimoranti fuori d'Europa, ed è di 180 giorni.—Art. 601, ultimo capoverso.

(4) *Diritto Comm.* Vol. II. pag. 18.

lano tutti gli antichi maestri sul giudizio universale di concorso aperto in caso di fallimento (1).

Che se all' epoca in cui il creditore estero propone la sua domanda dopo la decorrenza dei termini, i riparti non siano ancora deffinitivi, non gli si può certo contestare il diritto di fare opposizione per essere collocato sui riparti che ancora rimangono a farsi, anche per quella parte che gli sarebbe toccata sulle ripartizioni anteriori (2).

Altre complicazioni possono poi sorgere quando il credito proposto da un creditore estero venga ad essere contestato, e per trattarne piglierò a base la nostra legge positiva. Essa, in caso di contestazione d'un credito proposto a verificazione, mentre rispetta la competenza assoluta per ragion di materia, deroga invece alla competenza per ragion di territorio: non potendo richiamare tutte le questioni al Tribunale del fallimento, per esservi certe questioni di natura essenzialmente civile che sfuggono alla competenza consolare, volle tuttavia per la celerità delle operazioni del fallimento, e per rompere, il meno che fosse possibile, la centralità di cui abbisogna un tale giudizio, che in simili contestazioni giudicasse o il Tribunale del fallimento, o il Pretore e Tribunale competente del luogo ove trovasi istituito il giudizio, secondo che trattasi di credito commerciale, ovvero di credito civile (3).

Una simile disposizione dovrà eziandio applicarsi allo straniero, il cui credito sia contestato? non sarà questa una deroga non abbastanza giustificata ai principii di giurisdizione internazionale?

Nel corso della trattazione già si è visto più volte come il giudizio di fallimento, per la sua indole peculiare, sfugga bene spes-

(1) STRACCA, *De decoctoribus*. pars ultima. *Qui potioresin bonis creditorum habeantur* n.° 35.

(2) Codice di Commercio ital. art. 614.

(3) Codice di Comm. art. 608.

so alle regole comuni. È certo che, dirimpetto al rigore dei principii, la nostra legge non potrebbe sottrarre la contestazione d'un credito surto all'estero dalla sua giurisdizione ordinaria e naturale; ma una simile disposizione universalmente adottata e accolta nei trattati, mentre, coll'essere reciproca, cesserà dall'essere pericolosa, sarà poi sempre una misura che renderà più spedita e più semplice la risoluzione delle infinite questioni che si aggruppano ed incrocicchiano nel giudizio di fallimento.

Non vi ha intanto dubbio che di fronte a un precetto della nostra legge così preciso e indistinto, anche il creditore estero dovrà subirne l'impero.

§ 3.

Concordato.

Compiuta la verificazione dei crediti, vogliońsi prendere misure decisive sulla sorte del fallito e del fallimento, e a tal uopo si convocano tutti i creditori debitamente riconosciuti ed ammessi per vedere se sia il caso o non di venire a trattative col fallito e di consentirgli il concordato.

Questo è uno dei singolari benefizii, che il buon senso dei Commercianti indusse per il fallito: gli autori stentano a descriverne la natura e l'indole, ma tutti ne riconoscono i vantaggi : la stessa Austria che nel suo codice generale ammetteva un tentativo di amichevole componimento, ma non un vero concordato, l'accolse ora per i commercianti nella sua recente legge sui fallimenti (1).

(1) Cod. Gen. Austriaco § 1020. Reg. gen. Austr. § 98. Attesta il Geyer che quantunque nella discussione della legge 25 aprile 1868 molti combattessero il concordato per la violenza che con esso si fa alla minoranza, si riconobbe tuttavia che esso è una necessità economica e che la moralità nulla avrebbe a guadagnare colla soppressione di esso.

Il modo di formare il concordato, l'adunanza in cui dev' essere consentito e sottoscritto, la maggioranza dei creditori necessaria per consentirlo, le opposizioni che si possono fare al medesimo, e il modo di farle, quando esso debba essere risolto od annullato, la necessità della omologazione e gli effetti della medesima, sono tutte disposizioni di procedura, leggi d'ordine pubblico, e ciascuno Stato, in cui si dichiarò il fallimento, ha diritto di applicare le proprie leggi.

Solo si può dubitare se per giudicare della capacità o non del fallito per ottenere il concordato, debba essere applicata la legge nazionale, oppure quella del luogo, ove trovasi aperto il giudizio di fallimento. Il dubbio proviene da ciò, che la capacità della persona, secondo i veri principii, dev'essere regolata dalla legge della nazione a cui essa appartiene; ma se si consideri che è per ragioni di moralità e di ordine pubblico che le leggi dei singoli Stati respingono certe persone dal benefizio del concordato, è uopo conchiudere che, per giudicare se altri debba o non essere ammesso al concordato, sia pure da applicarsi la legge del luogo, ove risiede il Tribunale del fallimento.

Ma le questioni più gravi in questa materia si presentano circa l'efficacia negli altri Stati del concordato conchiuso ed omologato dal Tribunale del luogo, ove seguì il giudizio di fallimento. Questo concordato varrà esso per tutti i creditori nazionali ed esteri, ancorchè non abbiano presa parte alla sua discussione e formazione? Il fallito che, in virtù del concordato, rientra nell'amministrazione dei beni che trovansi nello Stato, ripiglierà pur anco l'amministrazione di quelli, che trovansi fuori dello Stato? Perchè produca tali effetti all'estero, il concordato dovrà prima esservi reso esecutorio?

Ecco una serie di dubbii, prima di rispondere ai quali, è bene pigliare in esame i varii sistemi propugnati dagli autori.

Vi ha un primo sistema secondo cui il concordato è uno speciale modo di liberazione stabilito dalla legge di uno Stato, e non può essere opposto ai creditori esteri, che non siano intervenuti nella discussione del medesimo. Che anzi, secondo questa dottrina, propugnata dal Renouard e dal Massè (1), il concordato formato all'estero non può essere omologato in Francia, perchè i Tribunali francesi debbono rifiutare l'omologazione a un concordato, se non conoscano perfettamente la moralità del fallimento aperto, instrutto, continuato in loro presenza e sotto la sorveglianza speciale e quotidiana del giudice delegato.— Aggiunge poi il Massè che se il concordato fu omologato all'estero, non può esser reso esecutorio in Francia, e ciò perchè si comprende l'esecutorietà data a una vera sentenza, ma non quella accordata a una semplice convenzione privata, che con una sentenza è resa obbligatoria anche per coloro che non vi abbiano consentito. Quindi è, che, secondo il sistema di questi autori, il concordato sarà obbligatorio pei creditori esteri, solo quando vi abbiano consentito, e in allora varrà per essi come qualsiasi altra convenzione.

Vi ha poi un secondo sistema professato dal Lainnè (2) secondo cui un concordato ottenuto all'estero da un francese può essere omologato dai Tribunali francesi, ed anche esser reso esecutorio dai medesimi, purchè riunisca le condizioni richieste dalla legge del luogo, ove si formò il concordato.

Viene infine il sistema del Rocco (3) che, preoccupato sempre dal concetto che il fallimento sia retto da uno statuto reale, mentre ammette che il concordato obbliga tutti i creditori sì nazionali

(1) Renouard, *Faillites et Banqueroutes*, n.° 471. — Massè, *Droit Commercial*, t. I, n.° 613 — Questi autori citano varie sentenze Belgiche e Francesi a conforto della loro opinione.

(2) *Faillites et Banqueroutes*, art. 516, Cod. Comm. franc.

(3) *Diritto civile internaz.*, ediz. cit., p. 371.

che esteri, crede poi che li obblighi solo ristrettivamente ai beni che trovinsi nello Stato. Acciocchè il concordato diventi obbligatorio, anche pei beni che trovinsi altrove, secondo il Rocco, deve prima essere reso esecutivo nello stato in cui i beni si trovano.

Di questi tre sistemi, il primo non può essere accolto, perchè rende impossibile l'universalità del giudizio di fallimento, e la formazione di un concordato realmente efficace. Questa dottrina, per essere improntata ad una idea di protezione dei creditori che sono nello Stato, finisce per esser loro pregiudizievole, perchè li pone nella necessità di provocare un nuovo giudizio di fallimento; mentre è interesse di tutti i popoli, di rendere possibile il concordato e di dargli forza obbligatoria, rendendolo universale nei suoi effetti rimpetto a tutti i beni e a tutti i creditori del fallito.

Quanto al sistema del Rocco, da cui nelle conseguenze pratiche non differisce quello del Lainnè, mal si può comprendere come mentre ammette che il concordato obblighi tutti i creditori, possa poi limitare questa forza obbligatoria ai beni che trovansi nello Stato.

Ammesso che anche i creditori esteri debbano subire il concordato, ne deriva una conseguenza immediata che consiste in questo, che le loro ragioni si trovano circoscritte alla parte fissata nel concordato, e che essi più non possono promuovere azione contro il fallito che per la parte loro assegnata.

Ora questa restrizione delle loro ragioni verrebbe ad essere illusoria, quando essi conservassero ancora la pienezza dei loro diritti sui beni che il fallito possegga fuori dello Stato, e se, prima che siasi ottenuta l'esecutorietà della sentenza di omologazione, potessero agire individualmente contro il fallito, ottenerne la condanna e provocare la vendita dei beni che trovinsi in altro Stato. Il concetto adunque deve essere rettificato in questo senso, che il concordato obbliga tutti i creditori e rimpetto a tutti i beni del fallito, ovunque siano situati, e che la sola sua esistenza è d'ostacolo

alle azioni individuali dei creditori, che abbiano seguita la fede personale del fallito.

Intanto è a vedersi, se per avventura il concordato, per valere rimpetto ai creditori esteri ed ai beni che si trovano fuori dello Stato, debba esser prima sottoposto ad un giudizio di delibazione.

La ragione di dubitarne proviene da ciò, che, sebbene chiamisi sentenza quel provvedimento con cui il tribunale omologa il concordato, in realtà però è piuttosto un atto di tutela esercitato nell'interesse dei creditori, che ha un duplice effetto, quello cioè, di elevare una convenzione privata all'altezza di un atto pubblico, e quello di rendere il concordato obbligatorio anche per coloro che non vi siano intervenuti.

Così stando le cose ed essendo il concordato una transazione di natura ed indole speciale, gli è certo, che se alcuno dei creditori esteri vi abbia consentito, potrà essergli opposto senza necessità di renderlo prima esecutorio. Ma il dubbio si fa grave rimpetto ai creditori esteri che non vi abbiano presa parte: poichè siccome è uno degli effetti dell'omologazione del concordato di renderlo obbligatorio anche per coloro che non vi abbiano consentito; così a prima giunta non sembra da ammettersi che un' omologazione estera possa produrre un simile effetto rimpetto ai creditori di un altro Stato. Se tuttavia si consideri, che anche i creditori esteri per l'eventualità del fallimento debbono subire la giurisdizione del fallito e che solo il tribunale del fallimento, come quello che, per mezzo del giudice delegato, ne sorvegliò le operazioni, è in caso di giudicare se debbasi accordare o negare l'omologazione, che innanzi a questo Tribunale il creditore estero ha facoltà di fare opposizione al concordato e di chiederne la risoluzione o l'annullamento, si potrà con ragione conchiudere che, una volta resa esecutoria la sentenza, che dichiara il fallimento, in quegli Stati, in cui trattasi di procedere a qualche atto di esecuzione, tutte le

sentenze posteriori che non fanno altro, che accertare le risultanze delle operazioni del fallimento, fra cui quella che omologa il concordato, più non debbano esser sottoposte ad un giudizio di delibazione.

La ragione è questa, che le questioni, che in un giudizio di fallimento possono intaccare l'ordine pubblico d'un altro Stato in cui il fallito possegga dei beni, si riducono essenzialmente a quella della competenza per l'apertura del giudizio di fallimento: ma, esclusa questa possibilità coll'aver resa esecutoria la sentenza dichiarativa del fallimento in quei paesi in cui il fallito possiede dei beni, il richiedere un giudizio di delibazione per ogni altra sentenza che più non interessa che i creditori, è un porre imbarazzi e complicazioni in una procedura che sopratutto abbisogna di celerità, di prontezza e di mutua confidenza fra gli Stati. Ciò del resto è conforme a quei principii che si vennero stabilendo nel capitolo precedente; poichè il concordato, ancorchè sia atto di indole speciale, è però una vera convenzione che può essere opposta dal concordatario in via d'eccezione, senza dare argomento a un vero e proprio giudizio di esecuzione.

Questa dottrina, se non concorda collo spirito di molte legislazioni positive, è però quella che meglio risponde all'utilità generale degli Stati, all'interesse degli stessi creditori, e alle speciali esigenze della presente materia: nè può trovar miglior conferma che nelle seguenti parole dell'Ansaldo, uno dei grandi maestri del diritto commerciale: *Concordia bona fide et ad utilitatem omnium geritur per creditores, nec respicitur utrum effectus debitoris sint in ditione vel extra; quia aes alienum universum patrimonium respicit, nec restringitur ad facultates certi loci, sed bona omnia, ubique existentia, avore omnium creditorum amplectitur* (1).

(1) Ansaldus de Ansaldis, *De commercio et mercatura*, Disc. 11. n. 20. Informasi a questi principii la giurisprudenza di due paesi eminentemente

Non occorre poi di aggiungere, che le opposizioni al concordato, e le azioni di risoluzione e di annullamento del medesimo debbono subire la legge del giudizio: trattasi d'una convenzione formatasi sotto il suo impero, nè, per opporvisi ed impugnarla, i creditori esteri possono invocare legge diversa da quella, che ne governò l'origine e la formazione.

§ 4.

Concorso dei creditori e ripartizione dell'attivo.

Se il concordato non sia consentito dai creditori o non ottenga l'omologazione del Tribunale, i creditori si trovano di diritto in istato d'unione; ultimo periodo delle operazioni del fallimento, in cui si finisce di liquidare il patrimonio del fallito, e si riparte fra i creditori l'attivo ricavato dalla sua vendita.

Il concorso dei creditori e le loro rispettive pretese non potrebbero esser meglio descritte che con queste energiche parole dello Stracca: « Il commerciante che mancò ai proprii impegni cade in » fallimento e se ne fugge: si presentano allora i deponenti e » chieggono il deposito, i venditori instano e domandano i panni o » il loro prezzo; i creditori con pegno od ipoteca intervengono an-

commerciali, l'Inghilterra e l'America. Ivi è dottrina comunemente accolta che l'attestato di discarico o d'accordo, ottenuto dal fallito nel paese ove ha contratto i suoi debiti, è valido ovunque, qualunque sia il credito ed il paese a cui appartiene il creditore (Story, *Conflict. of. law.* § 335 e seg.—Weathon, *Diritto internazionale*. Edizione di Napoli 1862 p. 77. Cap. II, § 6).

Secondo lo Story questa dottrina trova una solida base nella sovrana autorità delle leggi locali su tutti i contratti fatti sotto il loro impero, e nella cortesia indispensabile che le altre nazioni sogliono esercitare verso tali leggi, riguardino esse i contratti o la proprietà (§ 337).

» ch'essi e propongono il proprio diritto di prelazione, la moglie
» e la nuora elevano anch'esse le stesse pretese, e intanto i credi-
» tori con privilegio vogliono essere a tutti preferiti (1) ».

Se a questa lotta d'interessi cozzanti fra di loro si aggiunge la diversa origine dei crediti, le leggi molteplici a cui possono essere soggetti, la diversa nazionalità dei creditori e la diversa situazione dei beni, sarà facile il prevedere, come sia questo il periodo del fallimento, in cui l'universalità del giudizio presenta difficoltà maggiore per essere conciliata colla diversità delle leggi, di cui può occorrere l'applicazione.

Furono queste difficoltà, che indussero taluni a combattere l'universalità del giudizio di fallimento, ma nella condizione attuale simili malagevolezze non possono essere ragion sufficiente per respingere una misura, che è richiesta nell'interesse del commercio e che è l'unico mezzo per evitare la contrarietà nei giudicati, e per mantenere fra tutti i creditori, a qualunque paese appartengono, quell'uguaglianza che è conseguenza e scopo del giudizio di fallimento. E ciò tanto più, in quanto che, col dividere un fallimento unico in altrettanti giudizii, queste difficoltà, come l'esperienza ha dimostrato, non che essere diminuite si farebbero maggiori (2).

Intanto per procedere con qualche ordine nel gravissimo argomento, sarà bene cominciare dai creditori personali, la cui condizione è più facile a determinarsi, per venire poi ai creditori con privilegio, ipoteca e pegno, chiudendo il quadro delle operazioni del fallimento col diritto di rivendicazione, che a taluno può spettare sopra cose, che si trovino in possesso del fallito.

Finchè trattasi di creditori personali, non può esservi difficoltà:

(1) *De decoctoribus, pars ultima. Qui potiores ex creditoribus habeantur.*
(2) V. il precedente capitolo § 2.

verificati ed affermati con giuramento i loro crediti, i creditori esteri debbono subire la sorte stessa dei creditori nazionali: la parità di trattamento deve essere l'unica norma, e la legge da applicarsi non può essere che la legge del luogo, ove risiede il Tribunale (1). Solo ai creditori esteri, per la distanza maggiore a cui si trovano, vuolsi accordare un termine maggiore per proporre le proprie istanze, e quando siano portati in bilancio, deve esser riservata la quota proporzionata che loro appartiene, ed anche, quando si venga a ripartizione finale della quota loro riservata, sarebbe a desiderarsi, che, in certe eventualità, i creditori, fra cui si opera il riparto, dovessero dar cauzione per il caso, in cui il creditore estero ancora proponesse e giustificasse il proprio credito (2).

Ma la questione si fa grave, allorchè trattisi di creditori esteri con privilegio od ipoteca su beni stabili situati nello Stato o di creditori esteri od anche nazionali con privilegio od ipoteca su stabili situati all'estero.

In questo caso, quale sarà l'efficacia del privilegio od ipoteca del creditore estero sui beni situati nello Stato e viceversa l'efficacia del privilegio od ipoteca dei creditori nazionali od esteri sui beni esistenti all'estero? — Il *contratto stipulato all'estero*, la *legge ivi promulgata*, e la *sentenza ivi pronunziata* potrà produrre privilegio od ipoteca sui beni situati nello Stato o viceversa? Ammessa l'efficacia di tale privilegio od ipoteca, qual legge dovrà essere applicata per determinarne il grado: quella dello Stato, in cui è situato l'immobile, o quella dello Stato in cui seguono le operazioni del fallimento? — Per ultimo, l'esercizio dell'azione reale spettante al creditore con privilegio od ipoteca, dovrà esso lasciarsi, anche in

(1) In ciò convengono tutte le legislazioni dei popoli civili.

(2) V. questo capitolo § 2.

caso di fallimento, in tutta la sua libertà ed ampiezza, o restringersi per contro in certi confini secondo le opportunità del giudizio di fallimento?

Ecco tre importantissime questioni, di cui la prima s'attiene alle teoriche generali del diritto internazionale privato, mentre le altre sono affatto proprie al giudizio di fallimento.

Per ciò che riguarda l'*efficacia del privilegio spettante in virtù di legge straniera*, o *di ipoteca derivante da convenzione*, *legge* o *sentenza estera* fra la discordanza delle opinioni è tuttavia facile il ravvisare, come sia dottrina prevalente che l'ipoteca si attenga per tal modo all'organismo territoriale della proprietà, che, anche quanto ai modi di acquistarla, debba sempre subire la legge del luogo, in cui si trova l'immobile. È un'applicazione di questa dottrina la disposizione del Codice Napoleonico, secondo cui, per regola generale, le convenzioni stipulate all'estero non possono produrre ipoteca sopra immobili situati in Francia: come pure è per lo stesso principio che gli autori Francesi non riconoscono, per la maggior parte, efficacia ad ipoteca dipendente da legge o da sentenza estera (1).

Altre legislazioni più liberali già si scostano da questa dottrina, in quanto che riconoscono che l'atto stipulato all'estero, purchè reso autentico dai Consoli dello Stato (2), o reso esecutorio dai Tri-

(1) Cod. Nap. art. 2128. — TROPLONG, *Privil. et hypot.* N.° 511 e 512. — MERLIN, *Repert.* V. Hypot. — GRENIER, *Hypot.* N.° 12, 16.

(2) Così, ad esempio, il Regol. gen. Austr. al § 170, stabilisce che i contratti stipulati all'estero debbono valere e possono produrre ipoteca quando partano da persone autorizzate all'edizione degli atti pubblici nel paese in cui sono fatti, e quando siano resi autentici dal Console Austriaco di detto paese. — Si accostava a simile disposizione quella del Cod. Civ. Alb. la quale tuttavia richiedeva che l'atto stipulato all'estero o portante ipoteca dovesse esser ricevuto dai Regi

bunali dello Stato (1), come pure che la sentenza resa esecutoria in debita forma debba produrre ipoteca sugli stabili situati nello Stato (2).

Quanto all'ipoteca legale dipendente da legge estera, prevale la opinione che essa non sia valida sui beni posti nello Stato, specialmente nel caso in cui essa sia accordata a favore d' uno straniero: solo in certe legislazioni si indussero delle eccezioni, specialmente quanto all'ipoteca legale spettante alla moglie sui beni del marito od ai minori sui beni del proprio amministratore (3).

Di fronte a questa varietà di leggi e di opinioni, la vera dottrina da accogliersi si è, che l'ipoteca per sè non è che un'accessorio dell'obbligazione personale di cui guarentisce l'adempimento, e che quindi, purchè nel suo esercizio non offenda l'organismo

Consoli (Carabelli, *Diritto ipotecario vigente nel Lombardo-Veneto in relazione all'universale giurisprudenza*, Milano 1856. Vol. 1.° p. 464. — Chiesi, *Sistema ipotecario* N.° 728). — Di fronte al titolo preliminare del Codice Civile ital. non è a dubitarsi che l'atto stipulato all'estero possa anche portare ipoteca sugli stabili situati nello stato.

(1) Cotale è appunto la disposizione del Codice delle due Sicilie (art. 2014) notabile per questo, che a tenore dei veri principii, pareggia l'atto stipulato all'estero alla sentenza ivi pronunziata e richiede ugualmente l'esecutorietà per l'uno e per l'altra.

(2) Tale è appunto la legislazione Austriaca secondo cui l'esecuzione delle sentenze pronunziate all'estero è regolata da risoluzione 11 marzo 1818. Ivi mentre si consente che una sentenza estera può produrre ipoteca, si aggiunge che l'ipoteca *generale* portata da una sentenza estera non può essere che *speciale* in Austria, ove non si riconoscono che ipoteche speciali. Secondo il Cod. Civ. Ital. la sentenza estera può portare ipoteca, ma deve perciò esser resa esecutoria (art. 1973); ciò che è pienamente conforme ai veri principii, perchè l'iscrizione ipotecaria può per se condurre a una vera e propria esecuzione.

(3) Così dispose la legge ipotecaria Belgica del 16 settembre 1851, che riconosce espressamente al minore ed alla moglie straniera l'ipoteca legale che loro spetti secondo la legge del proprio Stato.

della proprietà territoriale, deve, quanto ai modi dell'acquisto, subire la legge stessa che regola l'obbligazione principale, derivi tale ipoteca da convenzione, da disposizione di legge o da sentenza estera.

La concessione d'un'ipoteca allora soltanto può compromettere l'*organismo territoriale* della proprietà d'un'altro stato, quando in virtù di tale concessione si pretendesse iscrivere ipoteca sopra beni che secondo la *lex rei sitae* non sono suscettivi d'ipoteca, o si volesse iscriverla con formalità diverse da quelle prescritte dalla legge medesima, o si pretendesse un'ipoteca generale, mentre la legge locale non consente che ipoteche speciali, o infine si volesse attribuire al diritto d'ipoteca un'efficacia maggiore o diversa da quella, che gli è attribuita dalla legge territoriale.

La regola pertanto da adottarsi in questa materia, si è che nulla vieta che l'acquisto d'un diritto d'ipoteca sugli stabili esistenti nello Stato si faccia in virtù di legge, di contratto, o di sentenza estera: solo è richiesto, che nell'esercizio di questo diritto e dell'azione ipotecaria, non sia pregiudicato l'organismo territoriale delle proprietà dei singoli Stati.— Questa massima non è che una applicazione del grande principio, che la personalità giuridica dell'individuo deve esser rispettata dovunque, e che i diritti legittimamente acquistati debbono essere ovunque riconosciuti, purchè non contraddiscano ai principii d'ordine pubblico degli altri Stati (1).

Questa larghezza di principii non può per contro essere ammessa in materia di privilegii.

Questi consistono in un favore attribuito dalla legge a un credito per la sua stessa natura, e quindi la legge di nessuno Stato

(1) V. Capitolo 1.° *Principii razionali* — S'accostò a questa dottrina la Corte Suprema di Torino con sentenza 10 marzo 1867 (*Giurisp.* Vol. V. p. 395), e con sentenza 2 febbrajo 1862, in causa Chiodone-Rosatio.— PESCATORE, *Logica del Diritto* Vol. 1.° parte 2.° p. 224 e seg.

può pretendere che un simile diritto di preferenza possa estendersi a beni esistenti in altro Stato; ond'è che in questa parte la legge da applicarsi per vedere se competa o non un privilegio, è sempre la legge del luogo, in cui trovasi la cosa, sovra cui compete il privilegio.

Senza estendersi più a lungo, queste cose erano tuttavia a premettersi per poter deffinire le controversie che possono presentarsi in materia di fallimento. — Di fronte in fatti ai principii che si vennero svolgendo, vengono ad essere dimostrate nella nostra materia le proposizioni seguenti:

1.° Che nel concorso dei creditori per giudicare se da un creditore estero siasi acquistata un'ipoteca legale, convenzionale o giudiziale sopra stabili posti nel territorio dello Stato e *viceversa*, vuolsi aver riguardo alla legge che governa l'obbligazione principale, di cui l'ipoteca non costituisce che l'accessorio. — Ciò non toglie tuttavia che per decidere sulla *validità dell'iscrizione* di tale ipoteca, della sua *specialità* o *generalità*, del *modo di proporre l'azione ipotecaria*, degli *effetti*, che conseguono all'esercizio di tale azione, debbasi applicare la legge dello Stato in cui trovasi l'immobile. — La diversità della legge da applicarsi proviene da ciò che, mentre l'acquisto d'un'ipoteca non può per sè intaccare l'organismo territoriale dello stato, s'attengono invece all'organismo stesso e ai modi di procedimento la *pubblicità* e *l'iscrizione* delle ipoteche, l'*esercizio* dell'*azione ipotecaria* e gli *effetti* che ne conseguono:

2.° Che per contro i privilegi, sia quanto alle loro cause d'acquisto, che quanto ai modi in cui si fanno valere, sono regolati dalle legge del luogo, in cui si trova la cosa, sovra cui competono.

3.° Che per la graduazione dei creditori, a cui spetti un privilegio o un'ipoteca sopra un determinato immobile, deve sempre essere applicata la legge dello Stato in cui trovasi l'immobile. In-

darno quindi la moglie estera verrà a pretendere, che, sopra gli stabili del suo marito situati nel nostro territorio, le competa una ipoteca che, secondo la sua legge nazionale, non abbisogna di essere iscritta e prevale ad ogni altra; le si opporrà con effetto che, secondo il nostro regime ipotecario, anche la sua ipoteca dev'essere iscritta, e che al pari di qualsiasi altra piglia grado dalla data dell'iscrizione (1).

Fermi questi principii, rimane a vedersi se la dichiarazione di un giudizio di fallimento unico ed universale valga o non a derogare alle regole ordinarie circa *l'esercizio dell'azione reale competente a quest'ordine di creditori in virtù del privilegio od ipoteca.*

Importa perciò deffinire anzi tutto la vera indole e natura della duplice azione che appartiene al creditore con privilegio od ipoteca.

Questo creditore riunisce nella sua persona due diritti: l'uno *speciale* sugli immobili vincolati a suo favore, che ha radice nella legge o nella convenzione; l'altra *generale* su tutti i beni del fallito, che poggia sul principio che tutte le sostanze del debitore costituiscono la garanzia comune dei creditori. La fallita si compone perciò di due masse da non confondersi fra di loro, cioè della massa che potrebbesi dire *privilegiata*, devoluta ai creditori ipotecarii e privilegiati e della massa *chirografaria* che comprende tutti gli altri beni del fallito, ed a cui partecipano i creditori personali ed anche gli ipotecari e privilegiati pel credito intiero, o per parte del credito stesso, secondo che sul prezzo dell'immobile vincolato da privilegio od ipoteca, o nulla poterono ottenere o non furono pagati che in parte (2).

(1) Cod. Civ. Ital. art. 2007.

(2) Cassaz. Torino, 27 agosto 1867 (*Giurisprudenza*, anno IV, p. 573). — Appello Casale, 22 settembre 1898. — *Giurisprudenza*, anno VI, p. 157.

Di qui conseguita, che il creditore con ipoteca, per quei diritti che l'ipoteca può guarentirgli, è posto fuori della fallita, conserva la facoltà di spropriare e la pienezza della sua libertà di azione.— Che anzi, finchè un tal creditore si racchiude nel suo diritto ipotecario, non deve essere tenuto nè a far verificare nè a giurare il suo credito (1); solo quest'obbligo gli incombe, quando voglia entrare nella fallita e giovarsi del diritto generale che ha su tutti i beni del debitore, per venire a cercare sulla massa chirografaria quel tanto che non gli riuscì di conseguire sul prezzo dei beni ipotecati. È a causa di questo *diritto personale* che compete sulla fallita anche al creditore ipotecario, che all'aprirsi del giudizio di fallimento debbono anche esservi chiamati i creditori ipotecari, ed è, per valersi di questo diritto *personale*, che anche questi debbono far verificare ed affermare con giuramento il proprio credito (2).

Da questi brevi cenni appare, che i creditori con privilegio od ipoteca, in caso di fallimento del debitore, si trovano in condizione affatto speciale. Se essi sono sufficientemente guarentiti dall'immobile specialmente vincolato a favore del proprio credito, sarà per essi miglior partito di mantenersi affatto estranei alle operazioni del fallimento, e di esercitare unicamente la propria azione ipotecaria. Ciò che in tal caso sopravanzerà del prezzo dell'immobile sarà compreso nella massa chirografaria. — Che se per contro i creditori con privilegio ed ipoteca non siano abbastanza guarentiti dal diritto di prelazione che loro appartiene nel prezzo

(1) Arg. dall'art. 595, cod. com. ital.

(2) Cassaz. Torino, 13 maggio, *Giurispr.* VI, p. 525.

Non occorre di osservare che il creditore con privilegio ed ipoteca in quanto è al tempo stesso un creditore personale, subisce in quest'ultima qualità la sorte di tutti gli altri creditori, ed è al pari di essi vincolato dal concordato perciò che s'attiene alla sostanza mobile del fallito.

dell'immobile, riservandosi in tal caso i proprii diritti reali, per il rimanente del proprio credito possono concorrere coi creditori personali del fallito.

Intanto questa peculiare condizione in cui trovasi quest'ordine di creditori li pone in tale stato che mal si può conoscere se essi vorranno o non partecipare alla fallita e se vorranno o non esercitare essi stessi la propria azione, o lasciare invece ai sindaci del fallimento di promuovere essi l'espropriazione e la vendita delle cose vincolate a loro favore. Di qui la necessità d'un espediente per conciliare le esigenze del giudizio di fallimento che esige la liquidazione di tutto il patrimonio del fallito e il rispetto al diritto speciale che spetta a quest'ordine di creditori di proporre la propria azione reale.

Si possono a tale effetto escogitare due sistemi.

Secondo un primo sistema l'apertura d'un giudizio di fallimento unico ed universale, a quel modo che concentra nei Sindaci o curatori della fallita, l'esercizio di tutti i diritti spettanti alla massa dei creditori personali, e richiama al Tribunale del fallimento la ripartizione dell'attivo fra i medesimi, così riserva eziandio ai Sindaci la facoltà di promuovere la spropriazione e la vendita dei beni, anche vincolati da privilegio od ipoteca, e richiama la ripartizione del prezzo che potrà esserne ricavato al Tribunale del fallimento.

In questo sistema il creditore con privilegio od ipoteca dovrebbe proporre, al pari di qualsiasi altro creditore personale, la propria istanza al Tribunale del fallimento, il quale alla sua volta, per mezzo del Giudice delegato o dei Sindaci, richiederebbe il Magistrato della situazione dei beni del proprio concorso, e questi, venduti i beni secondo il rito locale, ne verserebbe il prezzo al Tribunale della fallita, a cui s'appartiene per ultimo di venire alla graduazione ed al riparto fra tutti i creditori.

Questo modo di procedere, che secondo l'attestazione del Savigny, ricevette applicazione nei trattati stipulati dalla Prussia coi paesi vicini anteriormente al 1819 (1), se ha il vantaggio di concentrare in una potente unità così la spropriazione e la vendita del patrimonio del fallito che la ripartizione dell'attivo fra ogni ordine di creditori, ha però l'inconveniente gravissimo di privare i creditori con privilegio ed ipoteca della propria libertà di azione e di scelta. Esso non può quindi giustificarsi, poichè intanto il creditore privilegiato si procurò un diritto di prelazione, in quanto intendeva con ciò di preservarsi dal correre la sorte comune degli altri creditori, e quindi, anche sopravvenendo il fallimento, e sopratutto in questo caso, deve aver facoltà di mantenersi estraneo alla fallita, e di proporre la propria azione al luogo della situazione dell'immobile.

Secondo un'altro sistema si divide la carriera del fallimento in due periodi.

Finchè durano le operazioni preliminari del fallimento che cominciano colla sentenza che apre il concorso e finiscono col tentativo inutile di concordato, è fatta facoltà ai creditori con privilegio od ipoteca di proporre la propria azione reale innanzi al Tribunale della situazione dell'immobile vincolato e di promuoverne nel proprio interesse la spropriazione e la vendita cercando di essere soddisfatti colla medesima e di mantenersi estranei al giudizio di fallimento. — Pervenuto poi collo stato d'unione il periodo deffinitivo del fallimento, anche i creditori con privilegio od ipoteca perdono la propria libertà di azione e s'appartiene ai soli Sindaci di promuovere la vendita anche dei beni vincolati a privilegio od ipoteca.

Cotale è appunto il sistema seguito dal Codice di Commercio

(1) Savigny. Op. e loc. cit. p. 288.

italiano e del Francese (1), e in parte nei trattati della Prussia posteriori al 1819, quantunque in questi, a dir vero, seguasi in certo modo un sistema che può dirsi di *prevenzione*, in quanto che si lascia al più diligente fra i Curatori del fallimento e il creditore privilegiato di promuovere pel primo la spropriazione e la vendita di cui si tratta (2).

In questo sistema presumesi che i creditori con privilegio od ipoteca, non avendo promossa la propria azione nel periodo preparatorio del fallimento, abbiano con ciò voluto rimettersi all'azione stessa dei Sindaci nell'interesse della massa, riservandosi di far valere innanzi al Tribunale del fallimento il proprio diritto di prelazione. — Una simile presunzione è assoluta, e fino ad un certo punto era necessità che fosse tale, acciocchè i creditori con privilegio od ipoteca fossero, per così dire, posti in mora per l'esercizio dell'azione reale che loro spetta. Tuttavia, trattandosi di creditori esteri con privilegio od ipoteca, sarebbe a desiderarsi, che si ordinasse verso di essi un diffidamento speciale, che li ponesse in mora prima di farli incorrere in tale decadenza dall'esercizio d'un proprio diritto.

Questo sistema ad ogni modo non viola quella libertà d'azione e di scelta che spetta a quest'ordine di creditori: solo la circoscrive in certi limiti per l'esigenze proprie del giudizio di fallimento, e può quindi con fondamento essere preso a criterio per risolvere le molteplici complicazioni che possono presentarsi nel caso specialmente in cui la cosa vincolata a privilegio od ipoteca trovisi in Stato diverso.

Possono allora presentarsi varii casi:

O la vendita dei beni situati all'estero è fatta ad istanza del cre-

(1) Codice Commerciale Italiano articoli 684, 685. — Codice Commerciale Francese articoli 571 e 572.

(2) Savigny. Op. e loc. cit.

ditore privilegiato od ipotecario che proponga la propria azione dinanzi al tribunale del luogo, ove si trova lo stabile, ed in allora sarà il tribunale locale che farà procedere all'espropriazione ed alla vendita, e che distribuirà il prezzo ricavato fra i creditori privilegiati ed ipotecarii in conformità della propria legge, versando il rimanente del prezzo nelle mani dei Sindaci, quali amministratori della fallita, perchè sia aggiunto alla massa: —

O può darsi invece, che i Sindaci, essendosi già verificato lo stato d'unione, debbano addivenire alla vendita dei beni immobili nell'interesse della massa, prima che i creditori con ipoteca abbiano proposto la propria azione, ed in tal caso essi, dopo aver resa esecutoria, nello Stato in cui si trovano i beni, la sentenza che dichiara il fallimento, debbono richiedere il concorso dell'autorità locale, che procederà all'espropriazione ed alla vendita nei modi e colle forme ammesse nel suo territorio. Sul prezzo ricavato da tal vendita e versato alla massa potranno concorrere tutti i creditori, che avessero privilegio od ipoteca su quei determinati immobili, ma il diritto di priorità sul prezzo dovrà essere regolato secondo la legge della situazione degli immobili, ancorchè sia diversa la legge del luogo in cui il fallimento fu dichiarato: ciò perchè i privilegi e le ipoteche, come sopra si è stabilito, quanto alla loro pubblicità, alla loro specialità, ai loro effetti ed alla graduazione dei creditori s'attengono strettamente all'organismo territoriale della proprietà fondiaria nei singoli Stati, e subiscono la legge della loro situazione.

Tanto poi nel caso, in cui sia il creditore, quanto quello, in cui siano i Sindaci che provocarono la vendita dell'immobile situato all'estero e vincolato da ipoteca, può darsi, che i creditori, a cui questa appartiene, non potendo essere pienamente soddisfatti sul prezzo dell'immobile, vogliano pur concorrere quali creditori personali sulla massa mobiliare.

In tal caso essi dovranno anzitutto far verificare ed ammettere i proprii crediti al passivo del fallimento. Dopo tale verifica ed ammissione vi hanno certe legislazioni, tra cui l'italiana e la francese, che danno facoltà al tribunale di ordinare la vendita e la ripartizione della massa mobiliâre prima della vendita e del riparto della massa immobiliare, e di ammettere i creditori ipotecarii già verificati al riparto mobiliare anche per il credito intiero, a condizione però di surrogare, sul prezzo degli immobili su cui hanno privilegio ed ipoteca, la massa chirografaria per la totalità o per parte delle somme da essi conseguite sulla ripartizione mobiliare, secondo la diversità dei casi (1). Potranno concorrere in tale riparto anche i creditori che abbiano un diritto d'ipoteca su beni situati all'estero?

La cosa non può presentare alcun dubbio, ma il tribunale del fallimento deve in tal caso decretare le misure opportune, affinchè le distrazioni, che debbono in compenso essere accordate sul prezzo degli immobili alla massa chirografaria, possano verificarsi (2).

(1) Cod. Comm. ital., art. 667. — Cod. Comm. franc., art. 553.

(2) Questa fattispecie ebbe ad essere decisa dalla Corte di Parigi con sentenza del 31 luglio 1831 (Sirey, 1831, 2 pag. 260). — La Ditta fratelli Bell falliva in Francia nel 1819. Fra i creditori riconosciuti ed ammessi eravi la casa Pellegrino-Bonsignore di Milano per la somma di 250,000, delle quali 100,000, le erano guarentite sopra beni stabili situati in Italia. — Durante le operazioni del fallimento, il riparto mobiliare precedette la vendita e il riparto del prezzo degli immobili, e la casa creditrice chiese di essere collocata sul riparto mobiliare per lo intiero credito di lire 250,000. I sindaci vi si opposero, chiedendo che dal credito intiero fossero dedotte le lire 100,000, per cui eravi ipoteca su beni situati all'estero. Il tribunale fece ragione ai Sindaci; ma la Corte di Parigi colla sentenza citata ammise la casa italiana alla ripartizione mobiliare per l'intiero suo credito; solo diede facoltà al Tribunale di pigliar misure di sicurezza per le distrazioni che in compenso potevano essere dovute alla massa chirografaria sul prezzo

Sarà ora più facile il determinare la condizione di quei creditori che abbiano un *privilegio*, *un pegno*, o *qualsiasi altro diritto di prelazione sui beni mobili di spettanza del fallito*. È incontrastabile a questo riguardo, che tutta la sostanza mobile del fallito deve essere compresa nella massa del fallimento, senza considerazione del luogo in cui si trova. L'universalità del giudizio di fallimento, così fortemente combattuta in materia di stabili, fu più facilmente accolta, trattandosi di beni mobili, e già da gran tempo la giurisprudenza inglese applica il principio, che il fallimento aperto in uno Stato comprende tutta la fortuna mobiliare del fallito, ovunque si trovi (1). Ciò derivò dal movimento incessante in cui si trovano le cose mobili, che, rendendo talora impossibile di determinarne la situazione, fece indurre la finzione secondo cui i mobili si presumono seguir sempre la persona del proprietario. Questo principio, che per lungo tempo fu tenuto per un'assioma, fu combattuto dal Savigny e dal Marcadé (2), i quali anche ai beni mobili vorrebbero applicata la legge della loro situazione. Il codice italiano, non fosse altro che per escludere dei gravissimi dubbii, s'attenne ancora all'antica finzione, sottomettendo i beni mobili alla legge nazionale del proprietario, quando non dispongano altrimenti le leggi del paese in cui si trovano.

degli immobili; e fra tali misure accennò quella di ritenere nella Cassa dei depositi le somme dovute sul riparto mobiliare ai creditori che abbiano ipoteca all'estero fissando loro un termine per proporre e far valere la loro azione ipotecaria.

(1) Per maggiori particolari V. Capitolo 3.° § 3. *Convenzioni internazionali e universale giurisprudenza.*

(2) Savigny. Op. e tom. cit., § 366, e seg., p. 167 e seg. — Marcadé, *Explication théorique et pratique du code Nap.* art. 3.° N. 78, a cui si possono aggiungere il Mulhenbruk, *Doctrina pandectarum* § 72, p. 79; — il Mazzoni Pacifici *Istituz. di dirit. civ. it.* V. 1.°; il Gabba, *Annali di giurisprudenza*, anno I, p. 3.ª p. 3 e seg. che pur professano la stessa dottrina.

Ad ogni modo però, tutti gli autori convengono in dire, che, trattandosi d'una finzione legale, la medesima più non deve ritenersi applicabile, quando i mobili cessino d'avere una relazione intima colla persona del proprietario. Così accade, per esempio, allorchè sia questione di rivendicare la proprietà d'una cosa mobile, o sia controverso il possesso o l'usacapione della medesima, come pure quando i mobili siano considerati non tanto nelle relazioni col proprietario, quanto in se stessi e relativamente ai diritti che i terzi possano acquistare e mantenere sui medesimi, come se trattisi del pegno o del sequestro d'una cosa mobile e dei loro effetti. In questi varii casi le cosè mobili subiscono la legge della loro situazione per la ragione che la finzione indotta non ha altro scopo, che quello di supplire alla mutabilità delle cose mobili, sostituendovi una situazione fittizia, che cessa di essere applicabile, ogniqualvolta una circostanza particolare e decisiva fissi la cosa mobile ad un luogo determinato, e ne accerti l'effettiva situazione.

Applicando questi principii al fallimento ne conseguita, che il medesimo deve comprendere i beni mobili di spettanza del fallito, ovunque si trovino, e che il riparto della sua sostanza mobiliare deve di regola subire la legge del luogo, ove risiede il tribunale innanzi a cui si agita il giudizio di fallimento. Questa regola subisce tuttavia delle eccezioni, quanto ai creditori che abbiano acquistato sopra beni mobili del fallito un diritto di pegno, od altro diritto qualsiasi di prelazione.

Rimpetto a quest'ordine di creditori si presentano tutte le questioni, che già si discussero circa le ipoteche e i privilegi sugli immobili. E quindi a vedersi:

1.° Se un privilegio, un diritto di pegno o altro diritto qualsiasi di prelazione possa validamente acquistarsi da un creditore estero sopra beni mobili situati nello Stato; e *viceversa*.

2.° Se per determinare la priorità di tali creditori, debba applicarsi la legge del luogo, ove trovansi i mobili, o quella del luogo del giudizio:

3.° Se per ultimo le esigenze del giudizio di fallimento non deroghino in qualche modo al libero esercizio dell'azione reale spettante a questi creditori.

A questi molteplici quesiti, per il facile trasporto di uno in altro Stato, di cui sono suscettive le cose mobili, vuolsi aggiungere la questione, se il diritto di prelazione, acquistato sulle cose mobili che si trovano all'estero, continui a sussistere, allorchè le cose mobili siano trasportate nello Stato, o *viceversa*.

Anche in materia di diritti di prelazione sui mobili, vuolsi distinguere fra i privilegi attribuiti dalla legge a un credito per sua propria natura, ed il diritto di prelazione, che s'acquisti, mediante una convenzione o contratto di pegno, quale accessorio di un'obbligazione principale.

Quanto ai privilegi sui mobili, essi, al pari di quelli sugli immobili, non possono competere, che in virtù della *lex rei sitae;* niuna legge può estendere tali privilegi oltre il territorio sottoposto al suo impero, e quindi un creditore estero non potrà mai invocare la propria legge per pretendere un privilegio sopra mobili che trovinsi nello Stato.

Per contro il diritto di pegno potrà benissimo essere costituito anche con atto stipulato all'estero; ma perchè il creditore possa farlo valere nel luogo, ove si trova la cosa, deve aver adempiute tutte le condizioni richieste dalla legge della situazione perchè tale diritto sia efficace per una ragione, che si attenga all'ordinamento economico della proprietà mobiliare nello Stato. Sarà quindi secondo la legge della situazione che dovrà decidersi, se la cosa vincolata a pegno sia o non oppignorabile, se per la validità del pegno sia o non necessario la consegna e la ritenzione della

cosa oppignorata, e si dovrà determinare quali siano i diritti e le azioni competenti al creditore con pegno; come pure sarà, secondo la legge medesima, che dovrà essere graduata la poziorità dei creditori sul prezzo della cosa oppignorata.

La ragione consiste in ciò, che anche l'ordinamento della sostanza mobiliare, la cui importanza viene facendosi sempre maggiore, s'attiene strettamente agli interessi economici dei singoli Stati, per cui l'interesse dei terzi e la buona fede nei contratti potrebbero di leggieri essere compromessi, quando, in base ad una legge estera, si potesse pretendere un diritto di poziorità sopra il prezzo d'una cosa mobile, senza l'adempimento delle condizioni a tal uopo richieste dalla legge locale per ragioni attinenti all'ordinamento economico della proprietà mobiliare nello Stato.

L'importanza di questi principii si fa specialmente palese trattandosi di sequestro.

Il sequestro secondo alcune legislazioni, fra cui l'Inglese e l'Americana, attribuisce un diritto di prelazione al creditore sequestrante: secondo altre invece, fra cui l'Italiana, non attribuisce un simile diritto. — Questa divergenza già si rinveniva fra gli Statuti Municipali delle varie città Italiane, e quindi già trovasi dagli antichi maestri del diritto commerciale largamente discussa la questione, se gli effetti del sequestro debbano essere determinati dalla legge del luogo, in cui si operò il sequestro, oppure dalla legge del luogo, ove siasi aperto il concorso.

Il Casaregis riporta appunto d'una lite insorta fra i Sindaci d'un fallimento dichiaratosi a Lucca e un certo Gerbone che aveva sequestrata in Verona una parte di mercanzia del fallito (1).

Trattavasi di vedere, se agli effetti di tale sequestro si dovesse applicare lo Statuto Lucchese che attribuiva un diritto di prela-

(1) Casaregis, *De Commercio*, Discursus 130, n. 27.

zione al creditore sequestrante, o lo Statuto di Venezia vigente in Lucca, che, per il caso di fallimento, poneva tutti i creditori in condizione eguale.

Il Casaregis crede, che fosse da applicarsi lo Statuto Lucchese, e ciò perchè il giudizio di fallimento, ancorchè universale, non pregiudica i diritti già prima acquistati: alla qual ragione si può aggiungere, che i diritti di prelazione sui mobili stati sequestrati da un creditore, debbono esser regolati dalla legge del luogo in cui i mobili si trovano.

Questa dottrina, che è divisa dal Merlin, dal Rocco e dal Savigny (1) vuol essere accolta; ma al tempo stesso deve aggiungersi, che il sequestro in quistione dovrebbe ritenersi privo di qualsiasi effetto, se sia seguito dopo la dichiarazione di fallimento, o in quel numero di giorni anteriore alla dichiarazione stessa, durante il quale, secondo la legge del luogo in cui si dichiarò il fallimento, più non può accordarsi validamente alcuna ragione di preferenza ad alcuno fra i creditori così nazionali che forestieri.

Questa conseguenza fu espressamente accolta dalla Giurisprudenza Inglese, che, quantunque ligia all'antiche massime degli Statuti, sà tuttavia scostarsene quando lo esigano gli interessi imperiosi del commercio. Attesta lo Story, che la Corte delle Bancherotte (*Court of Bankruptcy*), la Corte di sessione in Iscozia, e la stessa Camera dei Lordi ebbero più volte a decidere che questa trasmissione forzata, che si opera in virtù di legge in caso di fallimento comprende tutta la proprietà mobile del fallito, ancorchè si trovi all'estero, cosicchè il titolo dei Sindaci investiti di tale proprietà ovunque situata vince quello d'un creditore che l'abbia sequestrata all'estero dopo la dichiarazione di fallimento,

(1) MERLIN, *Repert.* V.° Loi § 6, n. 6. — ROCCO, Op. cit. cap. XXXIII in fine. — SAVIGNY, Op. cit. tomo VIII § 374, p. 281.

ancorchè, al tempo del sequestro, il creditore ignorasse lo stato di fallimento: Lord Talbot, Lord Hardwike, e sopratutto Lord Thurlow confortarono questa dottrina colla grande autorità del loro nome. Oggidì pertanto può dirsi essere giurisprudenza costante in Inghilterra, che un sequestro operato da un creditore in estera contrada, posteriormente alla trasmissione forzata che si opera colla dichiarazione di fallimento, è inefficace di fronte al diritto dei Sindaci già prima investiti della sostanza mobile del fallito secondo l'adagio *prior in tempore, potior in jure*, sia un tale sequestro operato da un creditore Inglese, quando il fallimento sia dichiarato in altro paese, o da un creditore straniero, quando il fallimento siasi aperto in Inghilterra (1).

Questa dottrina fu poi espressamente accolta nel trattato del 1845, già citato fra la Prussia e l'Austria relativo ai concorsi aperti rispettivamente nei due paesi, nel quale si è espressamente convenuto, che la consegna dei beni mobili al giudizio estero di concorso debba farsi, ancorchè su tutti o su parte di essi siasi già posto un sequestro: mentre poi si soggiunge che rimangono in vigore i diritti di ritenzione e di pegno acquistati su detti mobili prima dell'apertura del concorso, ciò che implica appunto l'inefficacia dei diritti di prelazione che siansi acquistati posteriormente all'apertura del concorso (2).

Vennero in opposte conclusioni la giurisprudenza Americana, come già si ebbe a dire (3), non che la giurisprudenza Belgica e Francese, ma partono tuttavia da diversi principii.

La giurisprudenza Americana ammette nei Sindaci titolo e qua-

(1) STORY, *Conflict of law.* § 403 a 420 *passim.*

(2) V. il tenore di questa Convenzione nel GENNARI, *Proc. giudiz. civ.* Vol. 3. § 140, p. 114, in nota.

(3) V. Capitolo 3.° § 3.° *Convenzioni e Giurisprudenza.* — STORY, Op. cit. § 410 e seg. — WEATHON, Op. cit. ediz. cit. p. 77.

lità per reclamare, nell'interesse della massa, la sostanza mobile del fallito, anche esistente in estero Stato, ma ciò come amministratori delle sostanze del fallito, non come investiti della proprietà stessa; onde conseguita, che, se i Sindaci siano prevenuti dalla sollecitudine di qualche creditore estero, che ottenga in debita forma un sequestro sui beni mobili situati all'estero, il costui diritto deve prevalere a quello dei Sindaci, che non siansi ancora fatta aggiudicare la proprietà del fallito. Per contro la giurisprudenza Belgica e Francese sembrano venire a questa conseguenza piuttosto perchè negano efficacia alla sentenza estera dichiarativa del fallimento (1).

Di fronte alla legislazione Italiana che non attribuisce diritto di prelazione al creditore sequestrante o meglio pignorante, la questione ha perduto della sua importanza, ma dalla dottrina sopra adottata conseguirà ancor sempre ciò che già si convenne fra la Prussia e l'Austria, che cioè il pignoramento d'un creditore nazionale non potrà impedire la consegna della sostanza mobile del fallito esistente nello Stato al giudizio estero di fallimento.

Del resto la dottrina fin qui sostenuta discende direttamente dai principii che si vennero svolgendo (2) ed è un'ineluttabile conseguenza dell'universalità del giudizio di fallimento, che induce una condizione speciale di cose, che si impone al fallito e ai suoi creditori, ovunque si trovino. Se vi fossero altrettanti fallimenti quanti sono gli Stati, ciascuno di questi sarebbe certamente condotto a preferire i creditori nazionali, che abbiano sequestrata la

(1) V. Sentenza della Corte d'Appello di Liege del 17 giugno 1839. (Kneppen contro Sindaci Schlaeder) riportata dal MASSÉ, *Droit Commercial* I. n. 546 e seg. — DEMANGEAT sur FOELIX n.° 368. — PARDESSUS, *Droit Commercial* n.° 1488 bis.

(2) V. Capitolo 3.° § 2.° — *Attuazione pratica d'un giudizio di fallimento unico ed universale.*

merce: ma, posto un giudizio unico ed universale, gli effetti della sentenza, che vi dà cominciamento, debbono essere identici ed universali in qualsiasi Stato; nè perciò si richiede che sia resa prima esecutoria la sentenza che dichiara il fallimento; perchè tale esecutorietà è richiesta nel solo interesse pubblico, mentre nelle relazioni private fra creditori e fallito la sentenza esiste ed è obbligatoria per tutti appena è pronunziata dal Tribunale competente.

In ordine poi alla questione, se i diritti di pegno e di privilegio acquistati sopra una cosa mobile, mentre si trovava all'estero, sussistano ancora, allorchè le cose mobili siano riportate nello Stato, il Casaregis crede, che tali diritti continuino a mantenersi qualunque sia la legge del luogo in cui furono trasportate: — *per ipsam translationem de loco ad alium, non amittitur hypotheca vel potioritas, quae iam contracta fuit in priori loco vigore alicujus consuetudinis vel legis particularis, licet in loco, ad quem res transvectae sint, nulla hypotheca vel potioritas, pro illis creditori competeret, vel ab initio competiisset* (1).

Il Massè combatte quest'opinione e crede che, appena le cose mobili si trovino nello Stato, venga meno qualsiasi diritto di preferenza, che altri abbia acquistato all'estero sui beni medesimi. È in forza d'uno statuto reale, dice egli, che si consente di acquistare un diritto di preferenza sui beni mobili che si trovavano all'estero ed è ugualmente per uno statuto reale, che questi diritti di preferenza vengono meno, appena le cose mobili siansi trasportate nello Stato.

Questa dottrina non può essere ammessa, come troppo favorevole alle frodi, che si volessero compiere a danno dei creditori:

(1) Op. e Disc. cit.

solo si debbe richiedere, che i creditori, per esercitare nello Stato il proprio diritto di pegno o di prelazione, riuniscano quelle condizioni che sono richieste dalla legge dello Stato, in cui trovansi attualmente, per una ragione che si attenga al regime, che ivi siasi adottato circa la proprietà ed il possesso delle cose mobili.

Sarà facile dare un esempio, che esplichi la cosa. Pongasi che in un paese, ove trovasi in vigore il diritto romano, secondo cui per la validità del pegno non richiedesi la consegna e la ritenzione della cosa (1), siasi acquistato un diritto di pegno sopra una cosa, che siasi poi trasportata nel nostro Stato, ove è richiesta tale consegna e ritenzione (2).

Potrà in tal caso il pegno altrove acquistato ritenere efficacia presso di noi? Non temo di rispondere affermativamente, ma alla condizione che trattisi di cosa pignorabile secondo le nostre leggi, e che il creditore, prima del trasporto, siasi procurata la detenzione della cosa oppignoratagli.

La ragione sta in ciò, che la detenzione materiale, richiesta dalla nostra legge per attribuire il diritto di pegno con prelazione s'attiene all'ordinamento economico della proprietà mobiliare nel nostro Stato, ed è dettata in un interesse generale del commercio presso di noi, cosicchè, in questa parte, la legge da applicarsi dovrà sempre essere la nostra.

Senza di ciò, i creditori nazionali, che non conoscono altro pegno portante prelazione fuori di quello che importa la ritenzione

(1) L. 9, Cod. *Quae res pig. oblig.* VIII. 17. — Savigny, tom. VIII, pag. 189 lett. B.

(2) Cod. civ. ital. art. 1878, 1879, 1880. Ivi perchè il pegno attribuisca diritto di prelazione si richiedono due condizioni: 1.° la consegna della cosa che deve essere rimasta in potere del creditore, o di un terzo scelto dalle parti; 2.° e che quando trattisi di pegno il cui valore ecceda le lire 500 sia costituito per atto pubblico o scrittura privata avente data certa.

materiale della cosa oppignorabile, potrebbero essere facilmente tratti in inganno, quando trovassero stabilito a favore d'un creditore estero, un diritto di prelazione acquistato senza l'adempimento di questa condizione.

Il dubbio si fa ancor più grave, trattandosi di sequestro operatosi in paese, ove il medesimo attribuisce diritto di prelazione. In questo caso, un tale diritto sussisterà esso ancora, quando le cose sequestrate siano trasportate nel nostro Stato, ove non si riconosce diritto di prelazione al creditore sequestrante?

A rigor di principio converrebbe accoglier l'opinione negativa perchè un tal privilegio, creazione della legge positiva, non può estendersi oltre il territorio, ma quando si consideri che un simile trasporto non può quasi essere che furtivo e fatto in onta d'un'estero provvedimento, equità vuole, che in questi casi i Magistrati non riconoscano la frode, e rimettano le cose sotto l'impero della legge, in base a cui si operò il sequestro, salvi però i diritti che i terzi possano aver acquistati in buona fede sulle cose di cui si tratta.

Rannodasi alla presente materia l'esame del così detto *ius retentionis* che possa spettare a uno straniero sopra una cosa mobile, che siasi poi trasportata in altro Stato. Anche in tale diritto può ravvisarsi una specie di privilegio inerente alla natura di certi crediti e quindi anch'esso non può essere riconosciuto, che quando concorrono le condizioni richieste dalla *lex rei sitae*, che s'attengano all'ordinamento economico della proprietà mobiliare in quello Stato.

Lo stesso per contro non è a dirsi circa la legge da cui deve essere regolato il *diritto* di *rivendicazione* spettante ai proprietari delle merci, di cui il fallito non abbia che il materiale possesso.

Per verità questo diritto trova il proprio fondamento nella qua-

lità di proprietario che ancora appartiene al rivendicante, ond'è che per vedere, se debbasi o non far luogo a rivendicazione a favore del deponente, del mandante, del comodante, del socio in partecipazione, del debitore oppignorato a favore del fallito, della moglie di questi o di qualsiasi altro (1) vuolsi esaminare se siasi o non operata traslazione di dominio nel fallito della cosa che trovasi in suo possesso. Ora un simile esame non può essere fatto, che in base della legge che è chiamata a regolare il deposito, il mandato, la società in partecipazione, il contratto di matrimonio o quell'altro contratto del quale si tratti.

Questa sarà la regola, ma intanto dovrà essere rimesso al criterio del Magistrato, innanzi a cui venga ad essere proposta l'istanza di rivendicazione, per trovarsi ivi i beni da rivendicarsi, discernere quelle disposizioni che, anche in questa parte, s'attengono agli interessi economici dei singoli Stati, trattandosi delle quali deve essere applicata la legge territoriale.

Oltre questa rivendicazione fondata sul diritto di proprietà, ve ne ha un'altra specie, che quantunque addimandisi eziandio *rivendicazione*, fondasi invece in una specie di risoluzione di vendita, a cui, dalla maggior parte delle legislazioni civili, si fa luogo, finchè la cosa venduta non pervenne nel materiale possesso del fallito, se però i suoi creditori non preferiscano di offrirne il prezzo al venditore (2).

La diversità di fondamento, sopra cui si appoggia questa ripresa delle merci vendute, conduce pure a una diversa risoluzione circa

(1) Cod. Comm. art. 687 e seg. Sebbene in esso non si accordi in modo esplicito la rivendicazione che al deponente ed al mandante, la Giurisprudenza tuttavia concorde nell'attribuire per identità di ragione un simile diritto, a tutti coloro a cui appartenga il dominio delle cose che trovansi in possesso del fallito.— PARODI, *Diritto Commerciale* Vol. 1.° pag. 262.

(2) Cod. di Comm. Ital. art. 689.

la legge che deve esservi applicata. — Non sarà questa la legge, sotto cui si operò la vendita, non trattandosi in questo caso di vedere se con essa siasi o non operata traslazione di dominio, ma bensì la legge del luogo, ove si dichiarò il fallimento.

La ragione di questa diversa risposta consiste in ciò che questa risoluzione di vendita, piuttosto che dipendere da condizioni intrinseche alla vendita stessa, che la farebbero risolvere in qualsiasi altro caso, deriva piuttosto da una circostanza estranea alla vendita stessa, che consiste nella sopravvenienza del fallimento del compratore: ond'è, che per considerazioni identiche a quelle, che già si esposero trattando degli atti nulli od annullabili compiutisi dal fallito (1), deve, al pari di questi, essere governata dalla legge stessa del fallimento. — Sarà pertanto, secondo questa legge, che dovranno essere determinate le condizioni richieste, perchè si faccia luogo a questa ripresa delle merci vendute. Così, ad esempio, trattandosi del fallimento aperto nel nostro Stato, questa rivendicazione non potrà essere proposta che, mediante il rimborso delle spese fatte intorno alla cosa, e più non potrà esserlo, se le merci prima del loro arrivo siano state vendute senza frode sopra fatture, polizze e lettere di vettura firmate da colui che ne abbia fatta la spedizione (2): ancorchè in quest'ultimo caso, secondo la legge, sotto il cui impero si operò la vendita, questi fatti sopravvenuti non bastassero ad impedire la rivendicazione, questa non dovrà tuttavia essere accordata dai Tribunali dello Stato, anche perchè trattasi di disposizione dettata nell'intento di proteggere presso di noi il credito e la buona fede nei contratti.

Trattasi ora finalmente di vedere se, posto un giudizio di falli-

(1) V. il presente capitolo § 1.°

(2) Cod. Comm. Ital. art. cit.

mento unico ed universale, l'esercizio dell'azione reale spettante a questi diversi ordini di creditori o di rivendicanti non debba subire alcuna deroga nell'interesse generale dei creditori.

Per ciò che spetta all'azione di rivendicazione non può esservi dubbio; coloro, a cui essa appartiene, non che aver interesse comune coi creditori, hanno per contro interesse opposto ai medesimi, e quindi saranno sempre essi, che dovranno proporre l'azione in rivendicazione; solo muterà la persona contro cui debbano proporla, non potendo essere convenuto il fallito, ma solo i Sindaci del fallimento.

Lo stesso è a dirsi dei creditori a cui spetta un diritto di ritenzione su cose proprie del fallito, in quanto che il medesimo si esercita non già in via d'azione, ma in via di eccezione, e quindi convenuti dai Sindaci per la consegna alla massa delle cose che essi ritengono, potranno opporvisi, finchè non abbiano ottenuto il pagamento della somma per cui loro compete il *ius retentionis*.

Così non è per contro dei creditori con pegno o con privilegio sopra beni mobili del fallito; i medesimi, al pari dei creditori con ipoteca o privilegio sugli immobili, riuniscano un duplice diritto, uno *reale* sulla cosa vincolata, l'altro *personale* contro il restante patrimonio del fallito. Essendo identica la condizione, eravi la stessa necessità di costituirli in certo modo in mora per l'esercizio del diritto reale che loro compete.

L'espediente può tuttavia essere più semplice, che non nel caso di creditori con ipoteca o privilegio sugli immobili, e consiste nella facoltà attribuita ai Sindaci di ritirare il pegno a profitto della massa, soddisfacendo il creditore a cui appartiene (1).

(1) Cod. Comm. ital. art. 662. — La convenzione più volte citata fra l'Austria

Non vi ha dubbio, che un simile provvedimento, come quello, che anzichè pregiudicare è invece profittevole al creditore, può eziandio essere invocato contro un creditore nazionale od estero con pegno sopra mobili situati all'estero, e ciò anche quando da questo creditore, secondo la legge estera, si fosse validamente stipulato il *patto commissorio*, poichè i Sindaci, anche in questo caso, sottentrando in tutti i diritti del fallito, possono eziandio valersi della facoltà a lui spettante di ricuperare la cosa, soddisfacendo il debito. — Che se poi questo creditore curi esso stesso la vendita della cosa mobile vincolata, e questa sia venduta per un prezzo eccedente il suo credito, il Tribunale estero, innanzi a cui si operò la vendita, per il concorso che dee prestare al Giudice del fallimento, dovrà versare l'eccedenza a mani dei Sindaci.

Questo è quanto era a dirsi circa a quella lotta d'interessi che il Salgado con energica espressione addimandava *labyrintha creditorum;* potrà forse nell'intricatissimo argomento essere sfuggita qualche complicazione speciale facile a presentarsi, ma i principii regolatori potranno sempre condurre ad una facile risoluzione.

Per vedere poi se il fallito sia semplicemente tale o incorra invece nella taccia di bancarottiere, se esso sia o non scusabile, se possa o non essere sottoposto all'arresto personale, se abbia o non un *beneficium competentiae* e in quali limiti gli competa, se abbia o non diritto alla *cessio bonorum* e quali ne siano le conseguenze, se si possano e con quali mezzi impugnare le sentenze pronunziate nel giudizio di fallimento, soccorrerà sempre la regola dell'Erzio che *ad legem domicilii debitoris, ubi fit concursus creditorum,*

e la Prussia riconosce espressamente al creditore con pegno o diritto di ritenzione sopra cose mobili la facoltà di non consegnarle fino ad integrale pagamento e di mantenersi pienamente estraneo al concorso.

regulariter est respiciendum. — Solo più resta a vedersi come vengano meno nella persona del fallito le ultime conseguenze della propria sventura, imprudenza o colpa.

§ 5.

Riabilitazione del fallito.

Liquidato il patrimonio del fallito, diviso e ripartito il medesimo *pro rata* fra i creditori, cessa la persona morale, e sottentrano di bel nuovo le persone individuali: ha termine la condizione speciale di cose a cui dà origine il fallimento e la giurisdizione unica ed universale, per lasciar luogo all'applicazione delle regole ordinarie di giurisdizione e di competenza.

Contuttociò certe incapacità, in cui incorre il fallito, possono ancora sopravvivere al giudizio di fallimento: la società è in diritto di non restituire senz'altro la propria fiducia a chi si dimostrò imprudente o malizioso nell'esercizio del proprio commercio. Queste ultime conseguenze del fallimento, possono essere modificate col concordato ed anche, in caso di unione, per la dichiarazione che il fallito sia scusabile, ma non scompajono intieramente che colla sentenza di riabilitazione. Questa non reca con sè nè esecuzione nè condanna, e quindi non può abbisognare di esser resa esecutoria, ma, una volta pronunziata dal Tribunale del fallimento, deve essere efficace dappertutto.

Solo può dubitarsi a questo riguardo se chi fu dichiarato fallito in uno Stato, ove esercitava il suo principale stabilimento, possa ottenere efficacemente la propria riabilitazione in altro paese.

Il Vincens (1) partendo dal concetto che la dichiarazione di fal-

(1) *Législation commerciale*, tom. 1. p. 566.

limento pronunziata da un Tribunale competente dovrebbe esser efficace dappertutto, verrebbe alla conclusione che anche il fallito possa ottenere ovunque la propria riabilitazione. — Per quanto sia vero il principio, da cui parte il Vincens, non sembra che possano ammettersi le conseguenze, a cui esso perviene. Appunto perchè la dichiarazione di fallimento fatta dal Tribunale competente dev'essere riconosciuta da tutti gli Stati, questi debbono rispettare le conseguenze d'una simile dichiarazione. Dal momento che altri è fallito in Inghilterra, si è in conformità delle leggi inglesi e dai tribunali inglesi che deve essere riabilitato; senza di ciò sarebbe assai facile e favorevole alle frodi ed alla mala fede, che uno straniero od anche un nazionale fallito all'estero ricorresse, per essere riabilitato, a tribunali, che non abbiano cognizione nè della moralità, nè delle cause, nè delle circostanze che accompagnarono il suo fallimento (1).

Del resto quest'opinione è conseguenza diretta dal principio che fu posto a fondamento del lavoro, in quanto che se il fallimento è istituzione che interessa tutto il mondo commerciale, tutti gli Stati debbono porsi d'accordo, acciocchè le conseguenze e le incapacità che ne derivano non si trasformino in una vana parola, A ciò s'aggiunge, che quasi tutte le legislazioni odierne per la riabilitazione del fallito richieggono che esso abbia soddisfatti per intiero i proprii debiti, sul quale intiero soddisfacimento solo può giudicare, con cognizione di causa, il Tribunale innanzi a cui si discusse il bilancio, si valutò l'attivo ed il passivo e si venne svolgendo quel concorso di operazioni molteplici che costituisce il giudizio di fallimento.

(1) Boulay-Paty, *Faillites et Banqueroutes*, n. 666. — Massé, Op. cit. t. II, n.° 316.

CONCLUSIONE.

Dalla premessa trattazione discende ovvia l'osservazione che è carattere della legislazione commerciale di approffittarsi per la prima dei trovati dell'intelligenza e di precorrere così i progressi delle leggi civili.

Cotesto ufficio fu dalla legislazione commerciale operato in doppia guisa; — avviando, per ciò che riguarda i contratti e le transazioni, a nuovi progressi la legislazione civile in tempi in cui questa era irta di sottigliezze e di cautele: — ponendo in relazione fra di loro prima i Municipii e poscia gli Stati, e rendendo così palesi certe necessità comuni ed universali, al cui soddisfacimento non bastano le forze d'una sola nazione, ma è necessaria la cooperazione di tutte. — Fu il commercio, nella semplicità dei suoi inizii, che pose a contatto gli individui e le famiglie, avviandoli prima al Comune e poscia allo Stato: fu parimenti il commercio, nella vastità di intraprese colossali, che pose in evidenza i vincoli che stringono i varii paesi, e che rivelò la necessità d'un consorzio internazionale al di sopra delle singole nazioni. Agli Stati, che ignoravano e disconoscevano l'esistenza di una legge superiore, esso parlò dapprima il linguaggio dell'utile; ed è, sotto lo stimolo d'un interesse pubblico e privato, che strappò loro certe concessioni reciproche, che ancora non si potevano aspettare dalla autorità ed efficacia d'un precetto giuridico. Il commercio insomma in qualsiasi stadio dell'incivilimento, ebbe sempre per missione di rivelare ciò che vi ha di comune e di universale a tutti i popoli, e se in certe epoche subì anch'esso l'influenza dell'individualismo delle singole nazioni, non cessò però mai di essere lo strumento più potente ed efficace per il progresso dei principii che reggono i rapporti internazionali. Si deve in gran parte all'in-

dustria ed al commercio, se nei tempi odierni sentesi vivissima quella idea d'un'associazione universale, che finora ha spinto come uno istinto confuso, i popoli nel loro cammino; e se i diversi Stati, non potendo convenire in una identica legislazione, palesano tuttavia una tendenza costante e decisa ad accordarsi in certe norme, che, sancite dal consenso universale dei popoli, risolvano in modo uniforme i conflitti fra le varie legislazioni. Gli ostacoli tutti a questa comunione di diritto sono ben lungi dall'essere vinti: ma il passo più difficile è già compiuto, poichè i popoli più non operano unicamente dietro un'istinto confuso e sotto lo stimolo del proprio vantaggio, ma bensì per l'adempimento d'una norma giuridica, ed è grande progresso nelle cose umane l'operare per l'attuazione di un grande concetto.

In questo stato di cose, spetta alla scienza di porre in sodo i veri principii, svincolandosi dalle distinzioni sottili che finora prevalsero; spetta ai governi d'ispirarsi al concetto d'una solidarietà comune fra i popoli, sciogliendosi una volta da quell'individualismo, che regolò quasi sempre i rapporti politici ed economici fra le varie nazioni. Questo lavoro non può compiersi d'un tratto: solo può essere il frutto d'un'elaborazione successiva che si venga operando nell'opinione pubblica universale e nelle convenzioni internazionali.

Queste intanto, per giungere a qualche utile risultato, debbono proporsi anzitutto un duplice scopo: — quello di determinare la giurisdizione dei singoli stati, accordandoli in certe norme di competenza internazionale, che siano scevre da qualsiasi concetto di privilegio o di favore verso il nazionale e di odio e diffidenza contro lo straniero, e in certe regole atte a risolvere i conflitti fra le varie legislazioni di cui già porgono utile e generoso esempio i codici di alcuni paesi: — e quello inoltre di assicurare l'autorità della cosa giudicata, sottoponendola solo a quegli esperimenti, che,

mentre proteggono l'ordine pubblico dello Stato, non si convertono in ostacoli per l'amministrazione della giustizia, nè rivelano diffidenza verso i Magistrati degli altri paesi.

Sono queste le condizioni indispensabili per attuare quell'unità ed universalità del giudizio di fallimento che fu tema al presente lavoro, a cui stimo essere acconcia conclusione il riassunto dei principii, intorno ai quali si raggruppanò le molteplici questioni che si vennero trattandosi:

1. Il fallimento è instituzione universale, è l'esecuzione del debitore nell'interesse di tutti i creditori senza distinzione fra cittadini e stranieri; istituto importantissimo per il commercio di tutti i popoli non deve essere dimenticato nelle convenzioni internazionali.

2. La divisione della Repubblica universale dei popoli civili in altrettanti Stati non deve alterare l'unità ed universalità del giudizio di fallimento, il quale, tanto nei rapporti internazionali, quanto nell'interno d'uno Stato, deve sempre proporsi il medesimo intento, quello cioè di proteggere il credito, serbando l'uguaglianza fra tutti i creditori.—Anche nei rapporti fra gli Stati, deve essere unico il Tribunale del fallimento, quello cioè del domicilio del fallito, e la dichiarazione di fallimento partita da esso e fatta nota ai creditori di tutti i paesi, deve per se stessa avere dovunque l'efficacia necessaria ad impedire ogni atto, con cui si tenti di eludere l'uguaglianza e di frodare le ragioni dei creditori; solo abbisogna di esser resa esecutoria in quei paesi, in cui trovandosi beni del fallito, si debba addivenire a un vero e proprio giudizio di esecuzione.

3. Nel concorso dei creditori la parità di trattamento è l'unica norma, e la legge, che di regola deve applicarsi, quella del luogo del giudizio: solo è a farsi eccezione pei creditori, che, non avendo seguita unicamente la fede personale del debitore, si procac-

ciarono cautele reali, che per loro natura subiscono la legge della situazione dei beni sovra i quali competono; tuttavia anche nell'esercizio di tali cautele voglionsi adottare certi temperamenti, che valgano a conciliare l'esigenze particolari del giudizio colla libertà d'azione, che non può essere niegata a quest'ordine di creditori.

Perchè questi principii, che la dottrina ancora formola con titubanza, e la giurisprudenza bene spesso disconosce, possano essere accolti nella pratica internazionale, è necessario ancora che si dileguino molti pregiudizii, che si rendono comuni e popolari molti concetti, che venga meno quella diffidenza che anche oggidì non è affatto scomparsa fra le varie nazioni. Questo sarà lavoro del tempo che sarà reso più celere e pronto da quell'incessante commercio d'idee, d'invenzioni, di prodotti, in cui trovansi oggigiorno i popoli civili. — A noi intanto basta il sapere che nella condizione presente l'arrestarsi è impossibile, e il progredire è necessità, e che quei travolgimenti stessi, in cui oggidì si travaglia l'Europa, possono essere avviamento a più splendido avvenire per il commercio e le arti della pace.

25 ottobre 1870.

DANTE GIURECONSULTO

MEMORIA

DEL SOCIO

VINCENZO LOMONACO

A

DANTE ALIGHIERI,

CHE DIFFINIVA LA VERA ESSENZA DEL DRITTO,

E DIVISAVA I GENUINI RAPPORTI

TRA L'INDIVIDUO E LO STATO,

PERCHÈ IL PRIMO NON EROMPESSE IN ANARCHIA,

ED IL SECONDO IN TIRANNIDE,

NEL DÌ SOLENNE, CHE GLI SI ELEVA UN MONUMENTO

IN UNA DELLE PIAZZE PRINCIPALI DI NAPOLI,

VINCENZO LOMONACO

D. D. D.

DANTE GIURECONSULTO

PARTE I.

DEFINIZIONE DEL DRITTO.

I.

Occasione e gravità di questa esercitazione. Nozioni dei giureconsulti Romani, di Cicerone, di Grozio, di Hobbes, di Vico, e della scuola Alemanna intorno la definizione del diritto.

II.

Definizione che ne porse Dante: antecedenti della stessa nei filosofemi Greci, Latini e Scolastici.

III.

Svolgimento ed applicazione, che il medesimo ne fa nei suoi diversi trattati, e segnatamente nella *Divina Comedia*.

IV.

Mezzi che addita per conciliare il dritto naturale col civile, ed adeguare le disuguaglianze sociali. Perchè abbia omesso le arti ed il commercio.

V.

Amplissima signoria, che Dante attribuisce alla idea fondamentale della sua definizione nell'ordine morale, cosmico, intellettivo.

VI.

E specialmente nell'essenza e nell'euritmia dei premì e delle pene. Conchiusione.

Descrisse fondo a tutto l'universo.
Inf. XXXII.

I.

Il nostro egregio collega M. Baldacchini, la cui morte inaspettata giustamente deploriamo, con due note distinte ci espose la valentìa del massimo poeta Dante Alighieri circa la musica e la pittura, analizzando varî frammenti della *divina comedia*, che si riferiscono a queste arti belle (1). Il sistema di considerare partitamente una delle molteplici sembianze di una vasta intelligenza mi piacque assai, come mezzo più facile di raccorre in un punto solo i dati speciali artistici o scientifici, che costituiscono il grado o sia la condizione di un' arte o di una scienza in una epoca determinata, siccome vien' espressa con vivi colori da un genio straordinario, legittimo rappresentante del suo secolo, ed araldo dei veri dell' età vegnenti. Nella catastrofe di tutti i privilegi, quello degl'ingegni sovrani si ride del soffiar dei venti, sta come torre adamantina, e durerà quanto il moto lontano. Ripeto che tanto mi gradì siffatto sistema, che io lo seguo volentieri in questa memoria divisa in due parti, ove primamente tolgo a disaminar la diffinizione che Dante ci porge del dritto, e l'ampia applicazione che ne fa nel poema immortale, e nelle opere minori; e dipoi il concetto ch'egli ebbe della economia dei rapporti tra l'individuo e lo Stato, tema sì viva-

(1) Entrambe inserite nel *Rendiconto* della nostra Accademia.

mente dibattuto nell'età nostra, e sventuratamente ancor fluttuante.

I giureconsulti Romani, come in una nota precedente fu da me divisato (1) filosofi più di piazza, che di cella, nemici delle astruserie, e dei paroloni sesquipedali, di cui oggidì si fa tanto abuso: ad evitar quistioni non risolute ancora di filosofia, si contentarono di appreziar le cose secondo le leggi, gli usi ed i bisogni civili colla fiaccola dell'equità naturale, con quella serenità di senso comune, e precisione di linguaggio, che formano e formeranno la maraviglia del genere umano. Niuno ignora come, per tacer degli altri, Pietro Giordano desiderava che nei responsi di quei grandi non solo l'avvocato, ma anche il filosofo ed il letterato imparassero sintesi e limpidezza di pensieri, proprietà e concisione di favella. Costoro diffinirono il dritto, *ciò che si appartiene a ciascuno*, *quod unicuique debetur*, o più brevemente il *suo*, *suum:* quindi le formole, *suum cuique tribuere*, *suum recipere*, *suum quod vindicari potest* (2).

Ciò premesso non farà maraviglia, se presso i classici latini *dritto* e *dominio* esprimessero la stessa nozione (3). Con molto accorgimento i suddetti giureconsulti circoscrissero l'idea del dritto nell'angusta cerchia del gius civile: *dritto* è ciò che tale vien riconosciuto e dichiarato dalla suprema autorità dello Stato, o dalla consuetudine, ch'è la coscienza universale della nazione; e quindi è garentito dai magistrati, e circondato dalla forza nazionale: tutto ciò ch'è sfornito di tali postulati, *jure civitatis* non

(1) *Dei valori permutabile e monetario per Diritto Romano, e dei patti contro il corso forzato della carta-moneta.* Rendiconto, 1869.

(2) Leg. 7. §. 6. ff. *Quae in fraud. credit.* leg. 15. §. 5. ff. *de re judic.* leg. 27. §. 2. ff. *de aur. argent. et passim.*

(3) Uno scoliaste di Orazio diligentemente avvertì questa sinonimia. II. — Ep. 2. 174. II. — Sat. 3. 217.

può ritenersi come dritto: esso non si poggia su la *forza*, ma sul *pudore*, unica salvaguardia dei dritti della umanità non mallevati dalla potestà civile.

Cicerone educato nei principî della filosofia Greca, e segnatamente nei dommi Platonici, non si limitò a delineare il dritto del cittadino di Roma: ei volle offrirci il concetto del gius umanitario, cioè del cittadino dell'universo, e slanciandosi dal pomerio dei sette colli all'etere puro della filosofia, riconobbe due grandi veri, cioè che il dritto derivi immediatamente da Giove, e venga misurato dalla retta ragione (1); genesi ed esplicazione, come ognun vede, indefinite, ma che indicavano una grande conquista sul gius municipale, di cui andavan così superbi i Romani, che chiamavano barbari ed *hostes* i popoli non soggetti alla loro signoria. Nel risorgimento delle lettere risurse ancora lo studio delle leggi Romane: alla scuola *esegetica* successe l'*erudita*, e di poi la *filosofica*. Ugo Grozio, corifeo del nuovo gius pubblico, concepì l'audace divisamento di formolare un codice su la coscienza universale dei popoli, e richiamare a più pure regioni l'idea del dritto presso che soffogata negl'innumerevoli volumi dei forensi e degl'interpetri del gius Romano. Nella seconda parte di questa memoria si vedrà come e quanto vi sia riuscito. Or possiamo dire con franchezza, che non seppe emanciparsi intieramente dalle teorie dei giureconsulti latini, e credè avere assolto il suo compito, ammettendo oltre il dritto, che può civilmente vendicarsi, il dritto che non lo può, che disse *imperfetto*, e che meglio può appellarsi *potenza*, ma non *atto* del dritto medesimo, secondo le sue stesse parole (2).

(1) *Jus a Jove... ratio profecta a naturâ rerum.* Cicer. *de legib.* I.

(2) *Jus est qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum, vel agendum. Personae competit hoc jus, etiam rem interdum sequitur, ut ser-*

Siffatta distinzione Groziana piacque alla scuola, e per tre secoli fu ritenuta da pubblicisti non volgari. Hobbes, cui non può negarsi acuto intelletto, ampia erudizione e molto senso pratico, deviando dalla comune opinione cominciò piuttosto bene, e terminò male. Ei ravvisò la culla del dritto nella stessa natura dell'uomo: circoscrisse il suo svolgimento nella necessità di conservarsi e migliorarsi; ei lo diffinì, *libertà di valersi delle facoltà naturali secondo la retta ragione* (1); ma poco stante alla *retta ragione* sostituì la *propria utilità;* ciò che tutto viziò (2). Riconoscendo l'autore uguale il dritto di tutti su tutto, diviene inevitabile la guerra dell'uomo cogli altri uomini: quindi cupidigie irrefrenate, ambizioni incomposte e micidiali; rimedio indispensabile la tirannide di un solo o di un collegio: verità tristi, ma rifermate dalla storia.

Le formole del nostro Vico lascian molto a desiderare. Il dritto *è l'utile uguale nell'eterna misura* (3). Indarno chiedete di quale utile egli intenda parlare, e come possa attuarsi questa misura del dritto. Nè giova la spiega, ch'egli ne dà — *Ciò ch'è equo quando misuri*, *è giusto quando eleggi* (4), alludendo a ciò che con chiarezza maggiore disse Aristotile circa la giustizia

vitus praediorum, quae jura realia dicuntur, comparatione facta ad alia mere personalia; non quia non ipsa quoque personae competant, sed quia non alii competunt, quam qui rem certam habent. Qualitas autem moralis perfecta, facultas nobis dicitur: minus perfecta aptitudo, quibus respondet in naturalibus, illi quidem actus, huic autem potentia. Grot. *de Jur. Bell. ac pac.* I. I. 4. et 5.

(1) *Libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam ratione utendi. De Cive.* I. 7.

(2) *Natura dedit omnia omnibus. Ex quo etiam intelligitur. in statu naturae mensuram juris esse utilitatem.* ib. I. 10.

(3) *Utile aeterno commensu aequale. De univ. jur. princip.*

(4) *Quod aequum est, quum metiris, justum est quum eligis.* ib.

universale, e l'*architettonica* o sia civile. La giustizia *architettonica* è derivata e scelta dalla giustizia *universale*, o sia dal gius naturale, ed applicata dal legislatore civile ai bisogni, alle abitudini, ed al grado di civiltà della propria nazione.

Non è più felice la definizione, che Ahrens ci riferisce, come il distillato delle migliori intelligenze Alemanne, Kant, Fichte, Bouterweck, Krause: *insieme delle condizioni esteriori, dalle quali dipende la destinazione razionale dell'uomo e della umanità:* quì nulla si dice della genesi del dritto, nulla delle sue guise di attuazione nel mondo dei fenomeni; nulla della sua collisione con quello degli altri, e dei mezzi onde evitarla (1).

Hegel nell'opera, *Linee fondamentali della filosofia del dritto* ecc. (2) riconosce la personalità dell'uomo; che sebbene limitato e finito da tutti i lati, si sente però infinito, universale e libero. La personalità contiene la capacità del dritto, perciò l'uomo è *soggetto giuridico*. Di quì il principio obbligatorio « *sii persona e rispetta gli altri come persone* ». Favellando dello svolgimento del dritto, ripete la proprietà dal dritto assoluto di appropriazione, che ha l'uomo sulle cose; rappresenta il possesso come il fatto, la proprietà come l'idea del dominio; ricorda varie spezie d'ingiustizia come aberrazioni nello svolgimento del dritto; e da questo passando alla moralità, vuol dimostrare, che ivi è l'impero della coscienza subbiettiva: ivi debbon chiedersi le nozioni del bene e del male, dei doveri, e della imputabilità. Dalla moralità subbiettiva scende alla obbiettiva, sociale, storica, di cui elementi principali sono la famiglia, e la comunanza civile. Ma in tutto ciò non si vede sciolto il problema della de-

(1) Ahrens — *Philosoph. du droit*. l. 1.

(2) *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Statswissenschatf im Grundrisse.*

terminazione dei dritti dell'uomo nei rapporti cogli altri uomini: si vedrà a suo luogo, come Hegel abbia sacrificato ogni idea naturale del dritto sull'altare del *Dio Stato*.

Mi correa l'obbligo di premetter questi dati perchè meglio si valutasse la definizione Dantesca sul dritto. Noi l'esporremo, e brevemente sarà riferito quale addentellato essa abbia nei filosofemi greci, e nelle teorie scolastiche; e come tal definizione sia la chiave della volta di tutti i monumenti scientifici e letterari innalzati dal massimo Alighieri.

II.

Nel trattato *de Monarchia* (1) ei diffinisce il dritto, *proporzione reale e personale dell'uomo cogli altri uomini*, e soggiunge, che *se questa proporzione si osserva, la città si conserva*. Altrove dimostrammo (2) come presso i primi poeti Greci le voci ιση, ισοτης, indicassero la sufficienza, la proporzione di una cosa con sè medesima. In questo senso Dante disse Dio *prima Egualità* (3) a somiglianza di Platone, che lo chiama nel *Fedone* αὐτὸ το ἴσον. Pitagora ritenea la proporzione come figliuola primogenita della provvidenza: le cose create, ei dicea, sono imitazione μιμησις, dei numeri. È celebre l'apoftegma di Platone, *che Dio sempre geometrizza* (4), ed il suo nobile dialogo il *Simposio* ossia *Convito* in cui toglie a dimostrare, che l'ordine (ἐυταξια) così nella costituzione e reggimento del *cosmo*, come nelle civili comu-

(1) *Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata servat civitatem.* 11.

(2) Nella nostra memoria — *Influenza dei primi poeti Ellenici su la civiltà posteriore* ecc.

(3) *Come la prima Egualità v'apparse. Par.* XV.

(4) Θεὸν ἀεὶ γεομετρεῖν — Plutarch in *Symposio* VIII. 2.

nanze, e generalmente in tutte le scienze ed arti, non costi che di proporzione, che secondo lui, è la *concordia delle cose discordi.*

Gli Stoici più di ogni altra setta filosofica nella loro *dogmatica morale* ritennero le idee fondamentali dei numeri e delle proporzioni, e scrupolosamente conservarono *l'ise* Omerica. *Onesto*, essi diceano, *è il perfettamente simmetrico* (1), *tutti i beni sono uguali*, così la verità, come la virtù hanno i loro numeri, avverte lo Stoico Seneca, esse son perfette (2): Quindi chiamavano *compiuto* ciò ch'era *omnibus numeris absolutum* (3).

Tali idee furono svolte e fecondate dai filosofi cristiani. Tra gli altri si distinse S. Agostino: per lui tutto è proporzione, l'ordine mondiale, la virtù, la bellezza, la salute: le catastrofi, i vizi, le deformità, le malattie, non sono altro che disordini e sproporzioni. L'*ordine* è la disposizione delle cose pari e dispari, che dà a ciascun'obbietto la propria postura; la *virtù* è l'ordine dell'amore; la *bellezza corporale* è la proporzione delle parti con una certa soavità di colore; la *salute* è l'ordinata temperatura delle parti (4).

Alberto Magno, S. Tomaso, S. Bonaventura, Egidio Colonna, fecero un'ampia applicazione di questi principî alla teologia,

(1) Κάλον τὸ τέλείως σύμμετρον... πάντὰ τα ἀγαθὰ ἴσα ἐιναι. Diogen. Laert. *Zeno* — VII. 100, 102.

(2) *Quomodo illa (veritas) non crescit; sic nec virtus quidem: habet numeros suos, plena est.* Senec. ep. 71, et 95. Veggasi ancora l'opera di Marco imperatore *Ad se ipsum.* III et VI. Clemens Alexand. *Stromat.* V.

(3) Cicer. *de Finib.* III. *De offic.* III.

(4) *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. De Civitate Dei.* XIX. 13. *Virtus est ordo amoris.* ib. XV. 22. *De doctrina Christiana* 1. 27. Epist. 120 *ad Honoratum. Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. De Civit. Dei.* XXII. 19. In altro luogo è da lui chiamata *parilitas membrorum.* ib. XI. 22. *Pax corporis est ordinata temperatura partium.* Id. ib.

alla filosofia, alla politica. Di Alberto Magno si favellerà più appresso. Brevemente cenneremo di S. Tomaso, che la giustizia di Dio, secondo lui, stabilisce in tutte le cose l'ordine conforme alla ragione della sua sapienza: che la giustizia umana *ordina* l'atto dell'uomo secondo la rettitudine in comparazione coll'altro uomo o in comparazione al bene comune: che il *bene* e *l'essere* si convertono secondo la loro essenza: quindi ogni ingiustizia è una *privazione disordinata* (1). Questo concetto della non esistenza di ciò che lede la giustizia e generalmente l'ordine morale, fu anche professato dalla Stoa, proclamato ed applicato dal principe dei giureconsulti Romani Papiniano (2); e mirabilmente chiarito dal nostro Alighieri, come a suo luogo si scorgerà.

S. Bonaventura segue le stesse orme nella plejade dei suoi trattati, ma segnatamente in quello, che ha per titolo: *Itinerarium mentis in Deum,* ch'è nel tempo stesso filosofico ed ascetico. Il primo grado di questo viaggio di ascensione a Dio è il concetto della proporzione, cioè l'osservazione dei vestigi di Dio nel mondo sensibile. Ei considera la proporzione sotto triplice rapporto, cioè della *forma*, della *virtù*, e della *operazione,* secondo che si ha relazione al principio onde emana, al mezzo

(1) *Justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur, et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiae. Summ. Theolog. Prima — Quaest.* 21. art. 2.

Justitia virtus quaedam, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem, vel in comparatione ad bonum communae multitudinis. id. *Prima Secundae. quaest.* 113. art. 3.

Ens et bonum secundum essentiam convertuntur. id. *Summ. contra gentes.*

(2) *Nam quae facta laedunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram et ut generaliter dixerim, contra bonos mores fierent, nec facere nos posse credendum est* l. 15. ff. *de condit. instit.*

a cui passa, ed al termine in che agisce (1). La bellezza da lui è chiamata uguaglianza simmetrica *aequalitas numerosa*.

Niuno però più segnalatamente di Egidio Colonna contemporaneo di Dante, chiarisce le parole di costui, *proporzione reale e personale*. Ciascuno, ei dice, debbe esser contento del suo stato; non deve appetire o tenere più di ciò che sia necessario allo stato medesimo: la cupidigia degli averi è infinita, rampolla da due inesauste sorgenti, dal disordine della volontà, e dalla falsa apprezziazione del fine. Deve appetirsi il fine *in infinitum;* ma quelle cose che son dirette al fine debbono appetirsi con modo e misura del fine medesimo... Non dee violentarsi la natura con infinito nutrimento... Le ricchezze son'organi, istrumenti, e non già fine (2).

III.

Costui si ristringe al desiderio, che ciascuno si accontenti del suo stato, e non violi la formola della natura con cupidigie ol-

(1) Cap. 1. et 2. *Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis, et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium ad quod transit, et ad terminum in quem agit; ideo proportionalitas attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei, seu formae, et sic dicitur speciositas, quia pulchritudo nihil est aliud, quam aequalitas numerosa.....*

(2) *Assignat autem philosophus 1.° polit. duplicem causam quare concupiscentia divitiarum infinita est: prima quaeritur ex inordinatione voluntatis, secunda ex falsa aestimatione finis. Finis appetitur in infinitum; ea quae sunt ad finem secundum modum et mensuram ipsius finis appetenda... Natura sollicitari non debet circa nutrimentum infinitum... Divitiae sunt organa, instrumenta, non finis... Decet igitur omnes cives, et multo magis reges et principes esse contentos tantis possessionibus et divitiis, quantas requirit exigentia sui status. De regimine principis.* Lib. II. part. III. cap. 8.

tracotate. L'Alighieri va molto più al di là: ei considera la definizione Romana del dritto, ed osserva che la stessa non n'esprime la genesi e l'indole, *non dicit quidquid est juris*, ma solamente lo descrive per l'uso che se ne ha, e di cui conviensi aver conoscenza. Se dunque, egli prosegue, la mia definizione è retta, e comprende l'essenza della cosa (*quare comprehendit*), e fine di ciascuna società è il bene comune dei socî: uopo è conchiudere, che fine di ciascun dritto sia il bene comune (1).

È secondo la natura, che gl' intelletti più vigorosi debbano comandare agli altri (*aliis principari*), e che sia proprietà del genere umano di sempre attuare (*semper actuare*) tutta la potenza dell'intelletto possibile primamente a speculare, e secondamente ad operare in conformità dello specolato in tutta la sua estensione (2). L'intelletto è opera di Dio: costui coll'arte sua ch'è la natura, *producit in esse*... Dio e la natura nulla producono per ozio, ma ciò che si produce, serve a qualche operazione (3). Il fine del civile consorzio è il viver bene e sufficientemente, e chiunque intende al bene della città, intende necessariamente

(1) *Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio: quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit. Nam illa digestorum descriptio non dicit quidquid est juris: sed describit illud per notitiam utendi illo. Si ergo definitio ista bene quid est, et quare comprehendit, et cujuslibet societatis finis est commune sociorum bonum: necesse est finem cujusque juris bonum commune esse. De Monarch.* II. 5.

(2) *Intellectu scilicet vigentes aliis naturaliter principari..... Proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.* Id. ib. I. 4 et 5.

(3) *Deus aeternus arte sua, quae natura est, in esse producit. Et hic quaeritur, tanquam principium inquisitionis directivum. Propter quod sciendum primo, quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quidquid prodit esse, est ad aliquam operationem.* id. ib. II. 14.

al fine del dritto (1). E così prosegue in tutto il trattato dimostrando, che ciascuno ebbe dalla natura una speciale vocazione o sia mandato, e che la società civile non la può alterare o soffogare senza violar la volontà di Dio, e la formola della natura. Preferisce sempre nel reggimento della cosa pubblica i sapienti più maturi di età, e detesta il governo delle moltitudini sì nelle città, che nelle famiglie, riportando quel proverbio di maledizione, *parem habeas in domo* (2).

Ma come si potrà compiere la *proporzione reale* e *personale?* Qui comincia la grave difficoltà che l'Autore quasi dispera di risolvere, veggendo una perenne contraddizione tra la natura e la civil comunanza.

In tutte le sfere della natura, della intelligenza e della morale regna il principio della proporzione, nè *secondo la regola direttiva di tutta la investigazione* (3), Dio e la natura producono alcun che per ozio.

Nel *Convito* ei dice, che la moralità è bellezza della filosofia, la quale assorge dall'ordine delle virtù morali (4). Che cessando la morale filosofia, le altre scienze sarebbero celate alcun tempo, e non sarebbe generazione, nè vita di felicità (5). L'ordine debito delle nostre membra rende un piacere non so di che armonia mirabile. L'appetito conviene essere cavalcato dalla ragione... la quale quello guida col freno e con isproni... Conviensi aprir l'uomo quasi come una rosa, che più chiusa stare non può (6).

(1) *Finis civitatis est bene sufficienterque vivere.* ib. I, 5. *Quicumque praeterea bonum reipublicae intendit, finem juris intendit.* ib. II. 5.

(2) Ib. I, 7.

(3) Ib. I, 4.

(4) *Convit.* III, 15.

(5) Iv. II, 13.

(6) Iv. IV, 24, 28.

Lo stesso ordine, la stessa soggezione, la stessa armonia ei desiderava nella vita civile, cui voleva applicare le stesse leggi di *statica* e *dinamica*, le quali hanno luogo nel *cosmo*, e nei *noumeni*.

Secondo l'Alighieri la proporzione è il postulato necessario, la condizione *sine qua non* di ogni esistenza, di ogni categoria, e di ogni nesso tra le varie classi ed esistenze. Tutto il *cosmo* nacque, vive e risplende mercè di questa legge. I cieli, che ci *guardano*, e ci si *aggirano* intorno

Mostrandoci le lor bellezze tante,

e ch'ei chiama *primi effetti* della creazione, ne offrono la più lucida dimostrazione. Colle leggi di proporzione si ottengono le splendide produzioni del senno e della mano.

Lo ben che tutto il regno che tu scandi
Volge e contenta, fa esser virtute
Sua provvidenza in questi corpi grandi.
E non pur le nature provvedute
Son nella mente, ch'è da sè perfetta,
Ma esse insieme con la lor salute.
Perchè quantunque questo arco saetta
Disposto cade a provveduto fine,
Sì come cocca in suo segno diretta.
Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine
Producerebbe sì li suoi effetti,
Che non sarebbero arti, ma ruine (1).

Sventuratamente questa armonia che domina tutto il creato,

(1) *Parad.* VIII.

spesso chiedesi invano nelle civili comunanze, ove la proporzione reale e personale di ciascuno individuo incontra ostacoli e lotte perpetue, per cui Humbold a ragione osserva, che l'uomo sia l'unica dissonanza nell'armonia generale del *cosmo* (1). La certezza delle nozze e dei dominî, ch'è la pietra angolare di ogni società civile, è nel tempo stesso la causa prima di tutte le sproporzioni, e quindi di tutte le agitazioni e rivolture interne ed esterne: perciò Dante ritenne il consorzio politico secondo l'ammaestramento di S. Agostino e di altri maestri cristiani, non un *quid naturae*, ma una conseguenza della colpa, *consequentia culpae:* in somma come il *minimo dei mali;* il che sarà più diffusamente discorso nella seconda parte della Memoria.

L'indole dei figliuoli, egli osserva, non deriva dalla virtù dei generanti, ma dal *provvedere divino:*

Rare volte risorge per li rami
L'umana probitate: e questo vuole
Quei che la dà perchè da lui si chiami (2).

Or se l'ingegno dei nati

Oltre la defension dei senni umani (3).

(1) Qualunque cosa Dio creò, ci narra Mosè (*Gen.* I.) conchiuse, ch'era buona. *Vidit Deus, quod esset bonum.* Compiute tutte le opere della creazione, e lodandone l'universal simmetria, disse che tutto era ottimo: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Dopo la creazione dell'uomo, che doveva essere il principe del creato, ei tacque, e perchè? Giustamente avvertono taluni Padri della Chiesa, tra cui S. Agostino, che la soluzione di tal problema dipende dall'uso o dall'abuso, che l'uomo avrebbe fatto della sua libera ragione.

(2) *Purg.* VII.

(3) *Inf.* VII.

si crea non dall'uomo, ma da Dio, e dalla natura, che l'autore chiama *arte di Dio;* se spesso costoro nella società civile non si trovano adagiati convenientemente, e si falsa

Il fondamento che natura pone (1):

Da tale *falsità civile* nasce che

.... *La traccia vostra è fuor di strada* (2).

È pregio dell'opera il trascrivere i bei versi del massimo poeta, che posson dirsi l'autentica spiega della sua definizione del dritto.

. . . . *Dunque esser diverse*
Convien dei vostri effetti le radici.
Perch'un nasce Solone ed altro Serse;
Altro Melchisedéch, ed altro quello
Che volando per l'aere il figlio perse.
La circolar natura ch'è suggello
Alla cera mortal, fa ben su' arte,
Ma non distingue l'un dall' altro ostello.
Quinci addivien ch'Esaù si diparte
Per seme da Jacob; e vien Quirino
Da sì vil padre che si rende a Marte.
Natura generata il suo cammino
Simil farebbe sempre ai generanti
Se non vincesse il provveder divino...........

(1) *Parad.* VIII.

(2) Iv.

Sempre natura, se fortuna trova
Discorde a sè, com' ogni altra semente
Fuor di sua region, fa mala prova.
E se il mondo laggiù ponesse mente
Al fondamento che natura pone,
Seguendo lui, avria buona la gente (1).

Scoperta la causa primigenia del divorzio, ch'esiste tra il dritto naturale ed il dritto civile, vale a dire, che sovente nel nascere l'uomo trova la *fortuna a sè discorde*, e quindi *è fuor di sua regione;* addita l'altra causa delle disuguaglianze umane, cioè del disquilibrio del vero dritto, nella smodata cupidigia, *pleonexia* di Aristotile, che significa desiderare più di ciò che gli spetta nel convivio mondiale, e che lo Stagirita ritiene come l'unica *mala pianta*, che genera gli amari frutti della colpa e del dolore. Egli la chiama

Il mal che tutto il mondo occùpa (2).

E maledice questa fiera *antica*

Per la sua fame senza fine cupa (3).

Anche Sallustio acuto scrutatore del cuore umano dalla profonda cupidigia di signoria e di ricchezze, *profunda cupidine imperii et divitiarum*, fa derivare il torrente dei mali, che allaga l'umanità (4). Dio creava la ricchezza e la indigenza , perchè

(1) *Parad.* ivi.

(2) *Purg.* XX.

(3) Ivi.

(4) *Fragm.* IV. 3. *Una et ea vetus causa bellandi est, profunda cupido imperii et divitiarum.* Veggasi Tacit. *Hist.* IV, 74. Grot. *De Jur. bell. et pac.* II. 22. 17.

l'una amorevolmente fosse andata incontro all'altra; non perchè il povero, ciò che ordinariamente avviene, fosse la preda del ricco, come l'*onagro* è pabolo del leone (1).

IV.

A conciliare per quanto più si può la varianza tra la formola della natura e'l gius civile, molto giovarono secondo l'Autore l'equità civile ed il Cristianesimo.

Riguardo alla prima, ognun conosce, come nacque il dritto Romano aristocratico, esclusivo, feroce. Primamente fu raddolcito dal pretore, magistrato insieme e legislatore, pretessendo di aiutarlo, supplirlo, correggerlo, *adjuvandi*, *supplendi*, *corrigendi causâ:* si aggiunsero gli *euremi* dei giureconsulti; e di poi sotto l'impero i seguaci di Antistio Labeone, detti perciò *Labeoniani* a differenza dei *Capitoniani* proseliti di Atejo Capitone, coltivarono l'equità naturale, temperando il dritto rigido. Costantino accolse tutti questi temperamenti, ed abolì le antiche formole, onde era avviluppato il dritto. Finalmente Giustiniano compì l'alto monumento,

Cui mise mano cielo e terra.

Egli *enucleando* il dritto, bene osserva il Vico, trasse il *nucleo*, cioè il gius naturale dal *mallo*, o sia dalla buccia del gius civile; ei spogliandolo del municipalismo Romano, lo fece *cosmopolita*. È celebre abbastanza il titolo del Cod. (I. XVII) *De veteri jure enucleando.* Dante lo chiamò ispirato da Dio quando tolse dalle leggi gl'involucri onde era avvolto.

(1) *Dives et pauper obviaverunt sibi: utriusque operator est Dominus.* Proverb. XXII. 2. *Venatio leonis onager in eremo: sic et pascua divitum sunt pauperes.* Eccli. XIII. 23.

Cesare fui, e son Giustiniano,
Che per voler del Primo Amor ch' io sento,
D'entro alle leggi trassi il troppo e 'l vano (1).

Quindi a lui solo largì nel paradiso la gloria di celebrare i viaggi, i combattimenti e le vittorie dell' aquila latina.

La religione Cristiana è il secondo mezzo, ma più potente ed efficace del primo, per conciliare col dritto naturale il gius civile ed internazionale. Qui non posso astenermi dal riferire una osservazione del Grozio. Quando ei favella delle relazioni tra i popoli belligeranti ricorda i generosi sforzi di Socrate, il quale desiderava ciò che per sè stesso era troppo poco, *quod exiguum erat*, vale a dire, che le Greche popolazioni memori della comune loro origine, combattendo fra sè medesime non riducessero i prigionieri a schiavitù: ma ciò che il massimo dei filosofi non potè conseguire per la sola Grecia; la riverenza della legge Cristiana, *reverentia Christianae legis*, ottenne fra tutti i popoli che si conversero alla croce (2).

Sarebbe cosa agevole il dimostrare, come vivamente sentisse il nostro autore gl'immensi benefici del Cristianesimo in aggua-

(1) *Parad.* VI. Tutta l'evoluzione della giureprudenza Romana per lunga serie di secoli si può ben ridurre a due parole, *semplicizzare*, e *livellare*. *Aequum* non significa che uguaglianza; l'equità piega la legge alla utilità del maggior numero dei cittadini. La legge migliore e più acconcia, osserva Catone, è quella che giova alla parte più numerosa. Liv. *Hist.* XXXIV. 3. All'equità si oppone il *jus strictum*, o sia rigoroso e dei pochi. Nel Codice Giustinianeo equità e giustizia si confondono insieme allor che viene stanziato come canone fondamentale, che debbano sempre anteporsi al dritto stretto. *Placuit in omnibus rebus praecipuam esse justitiae aequitatisque, quam stricti juris, rationem.* leg. 8. C. *de jud.* cioè preferirsi la regola *Lesbia*, arrendevole alle circostanze di fatto, alla *ferrea* ch'è dura ed inflessibile.

(2) *De Jur. bell. et pac.* III. 7, 9.

gliare tutte le nostre disuguaglianze, miseri parti della superbia, della cupidigia e del municipalismo. Basta leggere i due panegirici tessuti da S. Tommaso e da S. Bonaventura, per comprendere a qual grado di abnegazione di sè stesso, di ardente ed operosa carità conduca i suoi seguaci una fede che vive e risplende di amore (1), il cui Dio è l'Amore, secondo le parole bibliche, *Deus charitas est.* Nè si può tralasciare la risposta ch'egli dà all'obbiezione circa i miracoli. Misurando di uno sguardo l'orbe conquistato dalla croce mercè d'ignoranti pescatori, e di teorie contrarie alla prepotenza dei grandi, alla superbia dei filosofi, ed alla libidine dei riti e costumi pagani, esclama,

Se il mondo si rivolse al Cristianesmo,
Diss' io, senza miracoli, quest' uno
È tal che gli altri non sono il centesmo (2).

Duolci che tra i mezzi di livellare le scabrosità e disuguaglianze sociali egli abbia omesso lo slancio delle industrie e dei commercî, non ostante che fosse stato priore delle arti in Firenze; e di quei tempi uomini oscuri della sua patria colla fortuna dei traffichi si fossero levati ad insolita ricchezza, alterigia e lusso, di che lo stesso autore ci offre luculente testimonianze. Ma ciò si spiega da due motivi, l'uno che nel *Convito* ei chiama le ricchezze *difettive*, perchè non contentano l'anima, e con Boezio le considera come *preziosi pericoli:* quindi ad imitazione di Platone, Aristotile, Cicerone ed altri filosofi antichi ei riguardava

(1) *Parad.* XI. XII. La carità cristiana è il vincolo, il compimento, lo splendore di tutte le virtù. In alcuni miei carmi giovanili scrivea:

Fede, speme ed amor, per chi l'intende,
Un raggio son, che luce, avviva, accende.

(2) *Parad.* XXIV.

queste arti come illiberali ed indegne di un animo generoso; e l'altro motivo si è, che vi scorgea l'origine dei mali e delle perversità di Firenze divenuta emulatrice di Sardanapalo. Al panegirista della povertà, i cui altari furono restaurati dal serafico di Assisi, non potean piacere le nuove squisite morbidezze fiorentine, e tutto divampa di sdegno quando ci presenta l'antitesi dell'antica Firenze modesta, leale, virtuosa, e della nuova già fatta sentina di odî, ingordigie, effeminatezze: compiange e sferza i costumi delle *donne cortigiate*, e mette a confronto l'impudenza delle *Cianghelle* e dei *Lapi Salterelli* colla temperanza dei *Berti*, *Nerli*, e *del Vecchio* (1). In ciò le sue parole non discordano da quelle di Ottone Frisigense, apologista di Federico *Enobarbo*, o sia *Barbarossa*. Costui tra l'altro osserva, che giovinastri di basso legnaggio, ed artefici qualunque di arti dispregevoli e meccaniche, che le altre nazioni respingono, come peste, dagli studî più liberali ed onesti, assumono il cingolo militare, ed i gradi più sublimi del governo: che per la loro ricchezza rotti ad ogni vizio, si eran resi irriverenti all'autorità dell'impero (2).

Mentre facciam plauso all'austero carattere del nostro autore, dobbiamo però confessare, che lo slancio delle industrie e dei commercî giovi a mitigare le asprezze della fortuna e la disuguaglianza dei natali: lo stesso si dica e con forza maggiore delle intelligenze. Ogni saggio governo deve mantener vivide le oneste speranze di miglioramento. Gli umori, osserva il Macchiavelli, che non hanno vie aperte nel corpo sociale, corrompono tutta la massa. Un governo che non protegge, ma deprime le aspirazioni legittime ed i conati generosi dell'intelletto e della industria, è suicida; imperciocchè l'utile operosità, che vuolsi sof-

(1) Iv. XV.
(2) *Vit. Frider. Barbarossae.* II, 13.

fogare si tramuta in empî deliramenti, e quindi in febbrile effervescenza foriera di catastrofi luttuose e micidiali conflagrazioni.

V.

Discussa la definizione Dantesca, rimane a vedere quale ampia applicazione egli ne abbia fatta. Cominciando dall'ordine morale; ei chiama morto l'uomo non proporzionato a sè stesso, stolto e senza disciplina. « Potrebbe taluno dire, egli scrive,
» come è morto e va per terra? Rispondo ch'è morto, e rimaso
» bestia: che siccome dice il filosofo nel secondo dell'anima; le
» potenzie dell'anima stanno sopra sè; come la figura dello qua-
» drangolo sta sopra lo triangolo, e lo pentangolo, cioè la figura
» che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangolo; e così la sen-
» sitiva sta sopra la vegetativa, e la intellettiva sopra la sensi-
» tiva. Dunque come levando l'ultimo canto del pentangolo; ri-
» mane quadrangolo; così levando l'ultima potenza dall'anima
» cioè la ragione; non rimane più uomo, mà cosa con anima
» sensitiva solamente, cioè animale bruto.... Lo più bello ramo,
» che dalla radice razionale consurge, si è la *discrezione* che
» siccome dice Tommaso sopra il prologo dell'etica, conoscere
» l'ordine di una cosa ad altra, è proprio atto di ragione (1) ».

Nel divino poema, poi ch'ebbe magnificato l'uomo, e le sue divine qualità, per cui tanto s'innalza su le opere della creazione; favella delle umane aberrazioni, che lo rendono *dissimile al sommo Bene*. L'uomo allora è un essere *disfrancato, caduto di sua nobiltà*,

(1) *Convito*, e segnatamente dove chiosa la canzone
Le dolci rime d'Amor, ch'io solìa
Cercar ne' miei pensieri.

Ed in sua dignità mai non riviene,
Se non riempie dove colpa vôta
Contro mal dilettar con giuste pene (1).

La sola pena può restaurare i rapporti di equilibrio tra l'ordine morale e l'uomo; e la pena esser deve proporzionata al *mal diletto* della colpa, frase felice tolta da Virgilio, *mala gaudia mentis*.

Quando l'umana volontà lungi dal *riempire il vôto*, s'imperversa nella consuetudine malefica, allora la sua malizia si fa consuetudine, anzi necessità. *Visum sequitur delectatio*, osserva S. Tommaso; *delectationem consensus; consensum opus; opus consuetudo: consuetudinem necessitas peccandi, quae damnationem inducit.* Allora la malizia si tramuta in *matta bestialità;*

Non ti rimembra di quelle parole,
Con le quai la tua Etica pertratta
Le tre disposizion che il ciel non vuole,
Incontinenza, malizia e la matta
Bestialità (2).

Vico la chiama *deportazione dal genere umano*, la quale giunta all'estremo diviene insopportabile su la terra: perciò l'anima del *matto bestiale* è travolta nell'inferno, vivente ancora il corpo, di cui prende possesso un demone: pensiero che sembra poetico, ma è verissimo: imperciocchè l'*uomo disumanato* non differenzia dal *demone incarnato*.

I venti che spirano nell'ordine morale son le passioni, ed è

(1) *Parad.* VII.
(2) *Inf.* XI.

mirabile l'analisi, che l'autore ne fa colla idea di proporzione. Secondo che insegna Platone nel suo *Convito*, l'amore è l'aspirazione del bene, è l'essenza della umana vita; vivere non è che amare; e Socrate ivi interrogato, cosa sapesse, rispose: nulla so fuor che amare (1). Come nel dialogo suddetto ritiensi fermo, che l'amore è tutto ciò che noi abbiamo, e che a ragione possiamo dir nostro, οἰκεῖον; così Dante stabilisce come verità ineluttabile che

> . . . *Esser conviene*
> *Amor sementa in voi d' ogni virtude,*
> *E d' ogni operazion che merta pene* (2).

Tutte le passioni umane non sono che ramificazioni dell'amore. Se questo è proporzionato con Dio e colle creature, è *virtù*: se non è proporzionato, è *vizio* e *delitto*: si rompe ciò che S. Agostino appella *ordine dell' amore*, e Platone nel sullodato *Simposio*, amore simmetrico, *evarmostos*. Secondo questo filosofo il vizio non è che un amore sproporzionato, *anarmostos*. Ecco come l'amore si analizza dal nostro autore nella economia dei rapporti col creatore, e colle creature.

> *Nè creator, nè creatura mai*
> *Cominciò ei, figliuol, fu senza amore,*
> *O naturale, o d' animo: e tu 'l sai.*

(1) Ὀυδὲν ἄλλο ἐπίσταμαι ἢ τὰ ἐρωτικά. *Nil aliud scio praeter amorem.* Plat. *Sympos.*

(2) In S. Tommaso il peccato si diffinisce *aversio a Deo, conversio ad creaturas*, ciò che Dante avvertiva nel *Convito*, come pocanzi si è detto.

Lo natural fu sempre senza errore;
Ma l' altro puote errar per mal' obbietto,
O per troppo, o per poco di vigore.
Mentre ch' egli è nel primo ben diretto,
E nei secondi sè stesso misura,
Esser non può cagion di mal diletto.
Ma quando al mal si torce, o con più cura,
O con men che non dee corre nel bene,
Contra il fattore adovra sua fattura (1).

Si notino di passaggio le frequenti espressioni, che l' autore usa parlando del delitto, cioè *cattiva misurazione* e *mal diletto.* Lo stesso odio al prossimo, che come il can Cerbero, si presenta *triforme,* non è che aberrazione di amore, ciò che nello stesso canto luminosamente dimostra.

Passando dall'ordine morale al cosmico, l'autore piena la mente ed il cuore dell'*eutaxia* del *Simposio* Platonico, nel concento universale di tante cose discordi sente l' *euritmia* di Pitagora. La proporzione fisica nelle opere della creazione, è per lui *orma* dell' eterno fattore; è *forma,* per cui il creato si rassomiglia al creatore; è *norma* per le creature, che hanno la volontà o l'istinto di asseguire il fine sospirato.

. . . . *le cose tutte quante*
Hann' ordine tra loro; e questo è forma,
Che l' universo a Dio fa simigliante:
Qui veggion l' alte creature l' orma
Dell' eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.

(1) *Purg.* XVII.

Nell' ordine, ch' io dico sono accline
Tutte nature, per diverse sorti
Più al principio loro, o men vicine.
Onde si movono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere; e ciascuna
Con istinto a lei dato, che la porti . . . . (1).

Ma in niun luogo del poema si sente con maggior soavità l'armonia dei numeri, quanto nel frammento che segue. La simmetria mondiale è l'eco dell'amor sempiterno che la Triade ha per sè stessa. L' attenta osservazione di tal simmetria è la pregustazione dei celesti concenti.

Guardando nel suo Figlio con l'Amore,
Che l' uno e l' altro eternalmente spira
Lo primo ed ineffabile Valore,
Quanto per mente, o per occhio si gira
Con tant' ordine fè, ch' esser non puote
Senza gustar di lui, chi ciò rimira (2).

Par che l' anima si trovi presente col profeta, quando l' Altissimo chiama a rassegna le splendide sentinelle dei cieli, e queste rispondono in loro favella: *ecco noi siam presenti:* e con gioja tramandano la luce verso colui che le creò (3).
In somma

Colui lo cui saver tutto trascende

(1) *Parad.* I.

(2) *Parad.* X.

(3) *Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis, et laetatae sunt: vocatae sunt, et dixerunt: Adsumus: et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas.* Baruch, III, 34, 35.

Tutto dispose *numero, pondere, et mensura,*

Sì che ogni parte ad ogni parte splende (1).

Troppo lungi andrebbe questo lavoro, se discendesse nei dati peculiari, che s' incontrano nel poema Dantesco di questa legge universale, che fa la vita, il moto e la bellezza del creato. Merita però singolar menzione il canto VIII del Paradiso, ove espone il magistero della *dinamica* e della *statica* celeste, ed il XV del Purgatorio, ove colla proporzione del *cader della pietra* spiega le leggi ed i fenomeni della luce *anaplastica*, che i recenti fisici distinguono in *diottrica* e *catottrica:* ma di ciò sarà fatta più larga menzione nella seconda parte della Memoria.

Dall'ordine cosmico salendo all'intellettuale, l'autore riconosce la subbiettività della nostra mente, cioè

. . . *l' intelletto*
Delle prime notizie . . . . .
E dei primi appetibili l' affetto.

Non che

. . . *la virtù che consiglia,*
Che dell' assenso dee tener la soglia (2).

Però queste *prime notizie*, (che i greci appellavano *anticipazioni*, προλήψεις, e Cicerone *prima semina, et igniculos*) non si destano, nè si svolgono, che dall'*esperienza*,

Ch' esser suol fonte ai rivi di vostre arti (3).

(1) *Inf.* VII.
(2) *Purg.* XVIII.
(3) *Parad.* II.

Benchè l'anima umana sia

. . . l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi (1);

tuttavolta *ha poco seno a molto comprendere*, giusta le parole del nostro poeta (2), e deve proporzionarsi nei suoi confini cioè contenersi nel *quia*, essendo stoltezza indagare il *quare*, che è al di sopra della mente finita, e non si appartiene che all'Ente infinito.

Matto è chi spera, che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via,
Che tiene una sustanza in tre persone.
State contenti, umana gente al quia,
Che se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.
E disiar vedeste senza frutto
Tai che sarebbe lor disio quetato,
Ch' eternamente è dato lor per lutto.
I' dico d' Aristotile e di Plato,
E di molti altri (3).

Perciò avviene che le vie umane distano dalle divine *quanto si discorda*

Da terra il ciel che più alto festina (4).

Con questi temperamenti convien moderare l'indomito desio del

(1) *Purg.* X.
(2) *Inf.* XXVIII.
(3) *Purg.* III.
(4) *Purg.* XXXIII.

Vero, che ben si disse da Tullio, *insatiabilis quaedam verum videndi cupiditas*, e dal nostro autore venne descritta con questi magnifici versi,

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra
Tosto che giunto l'ha, e giugner puollo:
Se non ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello a guisa di rampollo
Appiè del vero il dubbio; ed è natura
Ch'al sommo pinge noi di collo in collo (1).

Il vero, di cui qui favella il poeta, è il conoscimento del *Primo Vero*, cioè Dio, senza cui l'anima è sempre irrequieta. Ciò si fa apertissimo anche da un frammento del *Convito* ben a proposito allegato dal Tommaseo, ove Dante pone Dio come base e fastigio della piramide scientifica. A tal fastigio non si ascende, che di grado in grado, cioè di *collo* in *collo*, cominciandosi dal *dubbio*, ch'è *rampollo*, cioè *seme* e *germe* del Vero (per valermi delle parole Ciceroniane). Ma la conoscenza di Dio però non importa, che l'uomo possa ingolfarsi nelle investigazioni superiori alla sua ragione finita. *Scrutator majestatis opprimetur a gloria,* giusta le sacre pagine.

VI.

Passando ora al sistema Dantesco delle pene nell'inferno, dell'espiazioni nel purgatorio, e de'premi nel paradiso, si ammira

(1) *Par.* IV.

dovunque una rigorosa geometria. Questa materia fu largamente vendemmiata da molte generazioni d'ingegni, di modo che poco rimane a raspolare (1). Stabilito il canone fondamentale,

Che siano colpa e duol di una misura:

ne deriva come legittima conseguenza, che la pena debba essere proporzionata all'azione malefica: e sovente non solo ha la proporzione, ma anche l'*omogeneità*, cioè la simiglianza sia fisica, sia metaforica col fatto che si punisce. Bertram dal Bornio con *malvagi pungelli fece al padre i figli rubelli*, e viene simigliantemente castigato,

Perch' io partii così giunte persone
Partito porto il mio cerebro, lasso!
Dal suo principio ch' è in questo troncone:
Così si osserva in me lo contrappasso (2).

Mezio Suffezio sotto Tullo Ostilio perchè avea lacero il trattato di alleanza, morì squarciato dai cavalli (3); e Vetronio Torino celebre *venditor di fumo* sotto Alessandro Severo morì affumigato (4). I dannati all'inferno non ebbero vivendo, come

(1) Tra gli altri merita luogo distinto il Com. N. Nicolini, mio dilettissimo maestro ed amico, pochi anni or sono mancato alla gloria d'Italia, ed al progresso della giureprudenza. Il giudice de Antonellis nell'inferno Dantesco rinvenne i principî generali del dritto di punire, e scompartendo i reati per categorie, con ingegnosa applicazione vi sparse gli analoghi frammenti di quella cantica.

(2) *Inf.* XXVIII.

(3) *Itaque hoste victo ruptorem foederis Metium Suffetium religatum inter duos currus, pernicibus equis distraxit.* Flor. *Hist.* I, 3.

(4) *Fumo punitur qui vendidit fumum.* Ael. Lamprid. *Vita Alex. Sev.* 35 et sq.

i prigionieri del purgatorio (*Sofronistenon* di Platone) l'anima rinnovellata dal pentimento: quindi per legge di proporzione debbono soffrire eternamente.

Ben è che senza termine si doglia
Chi per amor di cosa che non dura
Eternalmente quell' amor si spoglia (1).

La pena dal nostro autore è considerata come indeclinabile necessità per la restaurazione dell'ordine: *quando è giusta*, ei dice, *non è altro che amore* (2).

Non serba una misura differente nei guiderdoni celesti, ed in ciò principalmente egli fa tesoro delle dottrine di Alberto Magno. Il merito del virtuoso è la misura della sua visione beatifica; l'amore è proporzionato alla visione, e quindi il godimento alla visione ed all'amore. Perciò non può esservi tra beati nè scontento, nè gelosia, godendo ciascuno in tutta la pienezza corrispondente al grado di sua conoscenza.

E dèi saper, che tutti hanno diletto
Quanto la sua veduta si profonda
Nel vero in che si queta ogni intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
L' esser beato nell' atto che vede,
Non in quel ch' ama, che poscia seconda;
E del vedere è misura mercede,
Che grazia partorisce e buona voglia,
Così di grado in grado si procede (3).

(1) *Parad.* XV.
(2) *Convit.* IV.
(3) *Parad.* XXVIII.

Il bene, in quanto ben, come s'intende,
Così accende amore; e tanto maggio
Quanto più di bontade in sè comprende (1).
E quanta gente più lassù s'intende
Più v'è da bene amare e più vi s'ama,
E come specchio l'uno all'altro rende (2).

In somma nella *Monarchia*, nel *Convito*, nella *divina Comedia* una si rivela la idea informatrice, una la magnanima aspirazione del nostro poeta, teologo, filosofo, giureconsulto. Qual dovette essere l'acerbità di un cuore irradiato da sì fulgida luce, ed infiammato di religione e patria carità, quando espulso dalle dilette mura, provò quanto sappia di sale lo *pane altrui*, che, a somiglianza del suo Romeo, *mendicò a frusto a frusto*, e indarno per lunghi anni tentò vincere la crudeltà, che lo escludea

Dal bello ovile, ove dormiv' agnello (3)!

Legittimo erede dell'opimo patrimonio di una civiltà tramontata, araldo anzi creatore di una civiltà novella, vide nella tri-

(1) *Parad.* XXV.

Beatitudo est status omnium bonorum cum aggregatione perfectus... Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate per gaudium. Albertus M. *Sentent.* IV. distinct. 49. art. 6 et 9.

La luce, l'amore, la letizia, riempiono tutta la sfera delle graduate conoscenze: secondo questa luce o sia visione si ama e si gode: nè si può aspirare a ciò che supera la cerchia della propria conoscenza. *Nil volitum quin praecognitum.*

Li santi non hanno tra loro invidia, perocchè ciascuno aggiunge il fine del suo desiderio, il quale desiderio è colla natura della bontà misurato. Convito IV.

(2) *Purg.* XV.

(3) *Parad.* XXV.

stizia dei tempi ecclissarsi le ideate proporzioni. Egli però non disperava, ed il profumo di quell'anima tutta intelletto ed amore consolò e consolerà i dolori di più secoli.

Il filosofo dell'uguaglianza non ebbe miglior ventura di lui. Quando vide dileguate le sue mille speranze, impotente a poter comporre l'eterna lotta fra la fortuna e la virtù, l'autore del *contratto sociale*, riconobbe e proclamò la necessità di un'altra vita, di un'altra patria, in cui ristabilito l'equilibrio, virtù e felicità dar si dovessero un amplesso eterno di pace (1).

(1) « *J'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Tou-* » *tes subtilitès de la metaphysique ne me feront pas douter un moment de l'im-* » *mortalité de l'ame, et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois,* » *je la veux, je l'espère* » *Lettr.* de J. J. Rousseau a M. de Voltair. p. 524.

DANTE GIURECONSULTO

PARTE II.

L'INDIVIDUO E LO STATO.

I.

Disputa intorno i genuini rapporti tra l'individuo e lo Stato. Brevi nozioni storiche. Cesarismo Romano. Libertà personale, e limiti governativi dei Germani conquistatori. Cristianesimo, medio evo, filosofia Scolastica.

II.

Pretensioni dei dinasti Svevi. Dissidî della scuola Bolognese. Vicende e progresso del Principato. Cagioni che lo secondarono. Platonismo, prevalenza del gius Romano novissimo, lotta coll'Aristocrazia. Contese tra Dumoulin e d'Argentré.

III.

Assunti della nuova scuola politica. Grozio, Hobbes, Pufendorf, ed altri pubblicisti. Scuola Napolitana. Apoteosi del Principato.

IV.

Reazione contro l'onnipotenza regia. *Contratto sociale* di Rousseau. Rivoluzione Francese. Eco delle nuove teorie in Germania. Lotta tra l'*iolatria* e lo *statolatria*. Assunti di Hegel. Utiltà del ricorso al concetto Dantesco.

V.

Origine e natura dell'uomo. Genesi e svolgimento dei suoi dritti.

VI.

Degradazione umana. Origine e scopo della civil comunanza.

VII.

Cerchia della potestà civile. Necessità sociali. Origine di ogni generazione di leggi e d'istituti.

VIII.

Causa delle agitazioni politiche. *Cader della pietra. Contrappasso.*

IX.

Poche parole sul sistema di centralità. Conchiusione.

Tu perchè non ti facci meraviglia,
Sappi che in terra non è chi governi,
Onde si svia l'umana famiglia.
Par. XXVII.

I.

I grandi avvenimenti che cominciati nello scorcio del secolo XVIII, abbiam veduto svolgere nel secolo corrente con tanta rapidità ed impeto di uomini e di cose, saranno fecondi di gravissime conseguenze politiche e scientifiche, e formeranno subbietto di altissime meditazioni, quando all'ira di parte succederà la calma, alla febbre di azione il bisogno del riposo e della riflessione. Vi ha dei periodi straordinarî e maravigliosi nell'ordine cosmico e nel morale, cui difficilmente si aggiusta fede da età più tranquille, che li dicono *favolosi*, perchè non valgono neppure a sospettare nella mite atmosfera in cui sono avvolte, di che sia capace la natura, e l'uomo che se ne appella il Re, nella terribile evoluzione di forze opposte e di lottanti passioni, che soglion precedere le grandi mutazioni.

In questa condizion di cose, se mal non mi appongo, parmi che la contrarietà e la irrefrenatezza di tante opinioni ed avvenimenti debba ripetersi principalmente dal non essersi diffinito, anzi dall'essersi confuso il vero valore dei rapporti, che intercedono tra l'individuo e lo Stato. Chi si fa acerrimo propugnatore della indipendenza individuale, e costituisce l'individuo au-

tonomo e fattore dell'ente fattizio, che chiamasi *Stato;* chi al contrario assume, che solamente lo *Stato* abbia valore e fondo di realtà, e che da lui rampollano i dritti ed i doveri dell'individuo. La guerra di questo dualismo *iolatria*, e *statolatria* dal 1789 produsse e produce oggidì quel

. . . . tumulto, il qual si aggira . . .
Come la rena quando il turbo spira (1):

per cui l'umanità è miseramente agitata, ed inutilmente va gridando pace, la quale non ebbe dalle orgie della rivoluzione Francese, dai lauri militari dell'ambizioso ed irrefrenato assolutismo del 1.° Napoleone, dal sistema ibrido, ed esanime subentrato nel 1815, e dalle mutazioni che ne derivarono. Quindi avvenne, che a frenare una libertà procace ed incomposta si levò più volte feroce un potere che ripetendo la terribile formola degli antichi — *Salus publica suprema lex* — si rovesciò nel modo più crudele e dissoluto sulla massa degl'individui, involgendo in una stessa catastrofe tristi ed innocenti, e spesso più questi, che quelli (2).

Poi che precedentemente esposi ed analizzai la Dantesca diffinizione del dritto, mostrando da quali scaturigini derivasse, e quale influenza spiegasse su la *divina comedia*, e su le opere minori del sommo archimandrita della nuova civiltà Europea: oggi (Luglio 1871) che per magnanimo pensiero se gl'innalzò un monumento in una delle nostre maggiori piazze (3); non tor-

(1) *Inf.* III.

(2) Balmes — *Del protestantismo comparato col cattolicismo nelle sue relazioni colla civiltà Europea.* Cap. XXII.

(3) Prima diceasi *Piazza del Mercatello*, oggi *Dante*. Di siffatto monumento favellarono molti giornali, e segnatamente i Napolitani. In tale occasione il Ch.

nerà discaro ed inutile l'indagare qual fosse il suo concetto nel diffinire i rapporti tra l'individuo e lo Stato.

nostro Collega Quintino Guanciali leggeva all'Accademia i versi seguenti, ch'ebbero il suffragio di egregi latinisti.

« Quis novus hic nostris succedit sedibus hospes, »
Et famae monumenta suae, vultusque beatos
Ostendens, sibi nunc meritos exposcit honores ?
Hoc erat in votis; haec est sperata voluptas ;
Et tandem sic fata volunt, et vota secundant,
Iurgia saeclorum possint reparare nepotes !
Atque magis nunc Vatis amor sub corde recursat,
Major et italico sub sidere volvitur ordo.
Artis et italicae vis mira, et flamine vitae
Insita materiae rerum miracula promit ;
Et nunc marmoreos penitus diffusa per artus
Magnum opus absolvit, monumentum et pignus amoris
Quod referat, divini Vatis et exprimat ora.
Et jam mole sua se tollit; in arce locari
Gaudet, et ante oculos manifesta apparet imago.
Et cito, vix nova Tyrrheni lux verberat undas,
Perque sinus rutilat circum cratere fluentes,
Pulcrior et Siren suffusa coloribus afflat,
Assurgunt patrii Genii, circumque supraque
Pervolitant, Vatis tanta sub imagine laeti.
Et jam per lucos vox exaudita silentes
Sollicitat manes : e culmine Mergellinae
SYNCERUS *sese attollit, plaudente Camena ;*
Atque excussa sonat PONTANI *pectine eburno*
Antyniana sui, et varium et laetabile carmen
Certatim integrant ! Tum tanto concita motu
Vis nova marmoreas agitat spiramine moles ;
Et passim reduces animae per amoena vireta
Exultant monitu rerum ; fitque undique plausus,

Su questa lotta splendide e sennate parole non ha guari profferse il Ch. Comm. G. Vacca, che volentieri qui trascrivo (1):

« Accade però delle verità più semplici dell'ordine morale,
» che di solito vi si travaglia intorno a falsarle e corromperle
» l'egoismo, il mal talento, il sofisma, e la boria vanitosa ed
» inane dei sistemi. Ben disse il d'Alembert essere la storia della
» umanità null'altro, che la storia degli errori, dei delirî e delle
» fallacie dello spirito umano, sicchè meglio frutti smentire un
» errore, che discoprire una verità ».

« Chiedete difatti a taluno dei riformisti ed utopisti vagheg-
» gianti non so qual mirabile alchimia trasformatrice della so-
» cietà civile, chiedetegli che cosa pensi dei principî più noti,
» e consentiti intorno agli uffizî del dritto, e del Potere Pub-
» blico, dell'alta tutela dell'ordine sociale commessa all'Ente
» Governo, dei limiti posti all'esercizio d'ogni maniera di li-
» bertà, e delle relazioni tra l'individuo, e lo Stato, e ci sarà
» da metter pegno, che rispetto a cotai problemi di ragion so-
» ciale voi non udrete, che la negazione dei più indisputati teo-
» remi della scienza politica rifermati dall'esperienza ch'è la voce
» eloquente dei secoli ».

« Udivasi tempo fa in Francia un de' più stupendi intelletti,
» un dei corifei della democrazia Francese, il Proudhon, smal-

Et VICUS, *simul ipse* MARO, TORQUATUS *et ipse*
Gaudia concipiunt memores! Atque Umbra MARONIS
Ocyor assurgens, oculis nec visa profanis,
Adstitit ante; habituque affulgens more latino
Tum patuit Vati, et (mirum pulcrumque relatu!)
Extemplo quatitur moles; risere benigni
Vultus ALIGHERII, *et patriae testantur honores.*

(1) *Del dritto e della forza*, prolusione recitata nella solenne inaugurazione dell'anno giuridico nella Corte di Cass. 1871.

» tire alcuni filosofemi sociali da mettere i brividi ai savi e tem-
» perati uomini d'ogni parte politica, ai più schietti amatori di
» libertà. Bandivasi, a mò di esempio, aspra guerra al diritto
» di proprietà, qualificandolo uno spoglio legittimato dal diritto
» della forza. E poi giungevasi sino all'apologia dell'*anarchia*,
» o in altri termini dell'assenza d'ogni governo: il quale con-
» cetto assurdo non movea che da una esagerazione sofistica del
» principio di libertà. Meglio avvisato però dell'utopista Fran-
» cese, un altro grande utopista dell'antichità, Platone, ebbe a
» plaudire all'adagio Greco, che affermava avere gl'Iddi conce-
» duta una forza infinita alla media proporzionale, che vuol dire,
» alle idee di ordine, di temperanza, di repugnanza dalle opi-
» nioni estreme (1): se non che il Proudhon, poco appresso di-
» silluso, scorato, e spossato di fede per le amare lezioni della
» esperienza, e le infinite stoltizie della Repubblica del 48, di-
» visò con nobile schiettezza di confidare a talune pagine sde-
» gnose e meste le *confessioni di un rivoluzionario*, protesta e
» grido eloquente dell'animo suo sconsolato ».

« A questa scuola di sofisti dell'anarchia e della libertà non
» disciplinata, e sciolta di freni, si contrappone la scuola degli
» apologisti della forza materiale, proclamata suprema arte di
» governo, puntello saldissimo dell'ordine sociale, e del potere
» pubblico. E per mala ventura i parteggianti di cotesta scuola
» non sono pochi, nè son tutti volgari, e retrivi; essendo pur
» nelle loro file una frazione della parte conservativa devota ai

(1) « *Stolti*, dice Esiodo (*Opere e giorni* v. 40) *non sanno, quanto la metà sia maggiore del tutto* (ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντὸς). Nella nostra memoria — *Della influenza dei primi poeti Ellenici su la posteriore civiltà* ec. lungamente discorremmo, quanto abbia fruttificato questo monito Esiodeo nelle scuole filosofiche, nelle opere immortali d'Ippocrate, e nelle svariate materie del gius Romano mercè delle predominanti teorie della Stoa (p. 58 e sg.).

» principî di libertà, ma paurosa, cocciuta ed angusta ne' suoi
» concetti politici ».

« Uditeli cotesti idolatri della politica di resistenza, plagiari
» impenitenti del Guizot, i quali vi ripeteranno su tutti i me-
» tri, che il deplorevole scadimento del principio di autorità,
» che tronca i nervi del governo oggidì, ed ingenera il vasto
» disordine morale che consuma gli onesti, vuolsi ripetere on-
» ninamente dalla fiacchezza muliebre dei reggitori della cosa
» pubblica; onde inferiscesi che a restaurar l'ordine sociale scom-
» pigliato, richieggasi senza più l'adopramento dei rimedî eroici,
» che sono per essi i modi straordinarî d' intimidazione, e di
» compressione disimpacciata d' ogni freno di legalità. Incredi-
» bile a dire! la storia coi suoi severi insegnamenti avrà per-
» duto ogni autorità, ogni valore per gli adepti di cotesta scuola! »

Tutti veggono, tutti sentono, che i due principî l'uno dell'*Io-Dio*, e l'altro del *Dio Stato* lottanti fra loro, fanno strazio crudele della Europa. Spregiate e derelitte le antiche norme, e rotti i confini sinceri tra l'individuo e la società, l'un principio dinamico smaga e consuma l'altro:

> . . . *Da sè dilunga il segno,*
> *Perchè la foga l'un dell'altro insolla* (1).

Questo *insollamento* prodotto di una presontuosa ed avida ignoranza operò siffattamente, che se la condizione degl'individui e delle famiglie si è resa precaria, quella delle dinastie e dei governi è divenuta precariissima. Rassomigliano alle frondi degli alberi, che secondo le frasi Omeriche, son disperse dall'autunno, e rinnovate d'Aprile. Quindi una ansietà generale, un con-

(1) *Purg.* V.

tinuo mutamento di leggi, di uffici, e di monete, segno certissimo di putrefazione e di morte, come pensa il nostro poeta:

> ..... *Fai tanto sottili*
> *Provvedimenti, che a mezzo Novembre*
> *Non giunge quel che tu di Ottobre fili.*
> *Quante volte, del tempo che rimembre,*
> *Leggi, moneta, ufficii, e costume*
> *Hai tu mutato, e rinnovate membre* (1)!

Me felice, se potessi asseguir lo scopo prefisso, e se i salubri ammaestramenti dell'Alighieri valessero a ritemprare le nostre menti ed i nostri cuori, e ricomporci unanimi

> *Al così riposato e così bello*
> *Viver di cittadino, a così fida*
> *Cittadinanza, al così dolce ostello* (2);

Cui con tanta ardenza e tenacità di proposito anelava, ma sempre indarno, non avendo potuto vincere la crudeltà dei suoi cittadini.

Egli che avea piena la lingua e 'l petto di patria carità era del paro aborrente dai due vizî estremi, desolatori principalissimi della civil comunanza, cioè l'intemperata arroganza, e la deforme servilità (*abrupta contumacia et deforme obsequium* di Tacito). Ei nacque e crebbe in città retta a repubblica, la quale benchè straziata da fazioni, era nondimeno adusata a liberi sensi, e semplici parole, e di questa libera semplicità argomento nobilis-

(1) *Purg.* VI.
(2) *Par.* XV.

simo ci offre la lingua del *sì* che di quei tempi si favellava. Si arroge ch'ei visse e scrisse quasi nel cuore della epoca medioevale, in cui, non ostante i frequenti soprusi, angarie, rapinerie ed altre vie di fatto, la servitù politica non si era ancora disciplinata e formolata in sistema scientifico. Ma pria di passare oltre convien dire brevemente qual fosse l'indole del medioevo, e quale la configurazione de'suoi teoremi nell'economia dei rapporti tra l'individuo e lo Stato.

Non mal si apporrebbe chiunque paragonasse il periodo non guari cennato al descritto sì vivamente dal nostro poeta

> . . . . . *arzanà de' Viniziani*
> *Allor che bolle la tenace pece*
> *A rimpalmar li legni lor non sani:* (1)

imperciocchè nello sfasciamento dell'antico ordine di cose, una congerie dissomigliante ed indigesta di vecchi e nuovi elementi lottava nelle viscere sociali per quindi fondersi ed *imprendere*

> *Ad organar le posse ond' è semente* (2).

Ed avea bisogno di essere assai *rimpalmato il legno mal sano* della società sbattuto per sì lunghi anni in mare fortunoso tra le sirti della tirannide, e le nubi oscure e vacue del sofisma. Di fatti la civiltà greco-latina era esausta di forze nelle barbariche invasioni; all'antica libertà era succeduta l'autocrazia dei Cesari, alla letteratura natìa, originale, vigorosa una erudizione spesso parasita, ed una composizione frondosa ed imitativa: la

(1) *Inf.* XXV.
(2) *Purg.* XXV.

stessa filosofia solerte inventrice di cose utili e presaga dell'avvenire, pei nuovi involucri ed astruserie non differenziava dagli antichi oracoli di Delfo: ciò che diffusamente fu dimostrato nella nostra memoria—*Schizzo di studî letterari.*

Solo il Cristianesimo in tanta agonia di uomini e di cose dava forti segni di vita e destramente cacciava di nido le già logore e vecchie instituzioni e costumanze. « Era necessaria, dice Pellegrino Rossi, una rivoluzione sociale, perchè i germi della civiltà antica sparissero, ed altri germi si sviluppassero. Questa rivoluzione è accaduta; essa ha cominciato il giorno in cui l'aurora del Cristianesimo cominciò a spuntare in mezzo ai saturnali della forza e del disordine (1) ».

Confuse le vinte razze latine colle vincitrici tribù di Germania, seguirono e seguir doveano secoli di violenza e di oppressione, ma felicemente per l'umanità una sola divenne la religione dei conquistati e dei conquistatori, e sì dagli uni che dagli altri si reclutavano i ministri della stessa fede; ciò che fu istrumento potentissimo di ravvicinamento e di fusione. Però i vinti Romani metteano innanzi i dettati del dritto novissimo, creazione dei loro Cesari, che a danno dei popoli, aveano magnificato e glorificato il fastigio imperiale: i Germani vittoriosi conservavano un alto sentimento di loro personalità, e circoscriveano in legittimi confini l'autorità dei principi; costoro non aveano che una potestà limitata: i più valorosi nelle battaglie, i più solerti nelle opere di pace, primeggiavano più con l'esempio, che con la signoria, più colla persuasione, che colla forza brutale (2). Lo stesso servo Germanico non era come il Greco e Ro-

(1) *Cours de droit constitutionnel recueilli par A. Porée. Leçon.* V. Paris 1867.

(2) *Exemplo potius, quam imperio praesunt .... auctoritate suadendi magis, quam jubendi potestate.* Tac. *de Mor. Germ.* VII, et XI.

mano *res, et non persona*, incapace di vita civile; ma uomo capace di famiglia, che aveva i suoi proprî lari, i suoi dritti di possesso, se non di proprietà: in somma era *colono*, non *servo:* (1) ciò che fu lietissimo augurio ed auspicio delle classi agricole medioevali: beneficio immenso, che noi dobbiamo ai barbari, e che ci fu rapito dalla rivoluzione Francese del 1789, quando rese tutte le rendite mobiliari, il salubre e mite sistema dei censi fu tramutato nell'aspro e sempre crescente rigorismo dei fitti, per cui crebbe la boria dei borghesi, ed in nome della libertà e del progresso la povera plebe fu conculcata (2).

Non mal si apponeva dunque il Guizot, allorche disse: « furono i barbari Germani, che introdussero nella civiltà Europea il sentimento della personalità, della spontaneità umana nel suo libero svolgimento » (3).

Dalla lotta e quindi dalla fusione dell'elemento Greco Romano col Germanico sorger doveva e di fatti surse un corso novello di umanità. Al gelido scetticismo, ultima fase di una filosofia decrepita a poco a poco venne surrogata l'ardenza della fede religiosa; alle teoriche assolute del Cesarismo Romano successero idee di monarchia temperata; ai senatori i signori dei castelli; all'unità meccanica dell'antico impero il vincolo dei feudi: passarono lunghi anni però perchè si compisse tal sociale trasformazione: in tal periodo vedeasi ciò che il nostro poeta osserva;

(1) *Servis non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis, utuntur suam quisque sedem, suos penates regit. Frumenti modum dominus, aut pecoris, aut vestis, ut colono injungit, et servus hactenus paret.* Tac. *Germ.* ib. XXV. Veggasi la nostra memoria — *Aristocrazia antica e moderna.* X e sg.

(2) Veggasi la nostra memoria — *Aristocrazia antica e moderna* — ove ciò fu lungamente dimostrato, e lo sarà secondo le *tavole processuali* nel nostro lavoro — *Primo settennio della rediviva Corte di Cassazione di Napoli.*

(3) *Storia della civiltà in Europa*, lez. 4.

Come procede innanzi dall' ardore
Per lo papiro suso, un color bruno,
Che non è nero ancora, e 'l bianco muore (1).

Non facea più paura l'assioma Romano, *quod principi placet, legis habet vigorem* (2), ed in sua vece prevalse un canone generale, che dovesse approvarsi da tutti ciò che tutti riguardava (3), *quod omnes tangit, debet ab omnibus adprobari,* che reso domma

Dalla chiave bianca, e dalla gialla (4).

fu consacrato nel gius Canonico, qual baluardo contro le future invasioni del principato. Non vedeansi più quelle sterili greggi di schiavi, istrumento di lusso codardo nelle famiglie, e pestilenza delle città, ma operose coorti di *uomini del feudo*, che ripopolavano le campagne, partecipavano del dominio, ed ove più, ed ove meno ne godevano i benefizi, non come semplici fittajuoli, ma come censuari. Nella città le arti si raccoglievano e fortificavano in sodalizi: la dignità della persona, lo spirito dell'individualismo predominava fortemente: quindi vigoroso il sentimento e'l vincolo di famiglia, energico l'affetto di tribù, veemente il palpito di religione e di patria.

Il medio-evo spesso ci offre più poesia, che prosa, maschie virtù, vizi giganteschi, non le frolle virtù ed i fradici vizi dei tempi posteriori, che ingratamente lo calunniarono, senza avvedersi ch'esso fu gravido dell'avvenire, e nelle sue grandi fer-

(1) *Inf.* XXV.

(2) Leg. I, princ. ff. *de constit. princip.*

(3) *De Reg. Jur. in Sext.* XXIX.

(4) *Par.* V.

mentazioni trovansi i semi dei grandi avvenimenti ed istituti, di cui si magnificarono i secoli seguenti.

Religione, filosofia, politica di conserva cospiravano alla prosperità dei popoli. L'ambizione dei principi *Hohenstaufen*, e la restaurazione del gius Romano in Bologna vennero a turbare questa armonia. La filosofia Scolastica tenace, ma non sempre genuina custode dei filosofemi di Aristotile tradotti e commentati dagli Arabi Avicenna, Averroe ed altri, nutrì sempre viva la fiaccola della dignità personale di rincontro al potere civile. Gli Alberti Magni, i Tommasi, i Bonaventura, ed altri valorosi, che dirò col poeta *lista radiale* di sapienza religiosa e civile, ci fanno apertissima testimonianza della umana dignità da non sagrificarsi all'arbitrio dei potenti; della indole sincera e dei giusti limiti dei governi: ed in ciò seguivano le orme del grande Stagirita, e secondavano le aspirazioni e le tendenze di popoli rozzi sì, ma di forte tempra di animo, e ferventi amici di libero reggimento, quali li dipinse Tacito in quella magnifica monografia su la Germania de'tempi suoi.

II.

Così volgeansi i pensieri e le cose, quando gli *Hohenstaufen* di Svevia salirono sul soglio imperiale, che reintegrato in Occidente a pro dei Franchi Carolingi, era trasmigrato in Germania, e dopo varie mutazioni, pervenne ai dinasti di Svevia. Di alta mente, e di cuore aperto ad ardentissima ambizione furono i due Federici, il primo detto *Barbarossa* ed il secondo che fu nostro Re, autore delle famose *Constituzioni* insignite del suo nome, e che per più secoli ressero i destini dei padri nostri. Ognun sa le guerre del *Barbarossa* in Italia per ridurre a sua devozione le città libere, la distruzione di Milano, il trionfo de-

gl'Italiani suggellato nobilmente dal trattato di Costanza, che fu inserto, come gemma non volgare, nel volume del gius romano sotto l'epigrafe — *De pace Constantiae* — Il *Barbarossa* nel libro II. dei feudi ci lasciò il titolo *de Regalibus*, privilegi del supremo potere, che i successori di lui accrebbero e fortificarono. Il costui nipote Federico II. di mente vastissima, inebriato della possanza indefinita dei Cesari di Roma, tutto chiama *durum et dirum* nelle sue constituzioni se non consuonava all'archetipo Romano: implicato nelle pastoje del medio-evo, vuole distrigarsene ad ogni costo; la *celsitudo*, il *fastigium*, il *numen*, la *divalis providentia principis*, ed altre voci simiglianti disseminate nel *Codice Giustinianeo* e nelle *Novelle costituzioni* solleticano il suo amor proprio, ed immemore delle promesse giurate nella pace di Costanza dall'avolo *Barbarossa*, minaccia in una delle sue leggi lo sterminio di qualunque città o villaggio, che ardisse nominarsi i prevosti al reggimento della università, con ridursi gli abitanti delle terre contravventrici alla miseranda condizione di *angarii in perpetuum* (1).

La scuola di giureprudenza aperta nella città libera di Bologna verso il secolo XII ebbe modesti principî, rapido e splendido incremento, e gravissima influenza su tutta Europa per la palingenesi del gius Romano ovunque accolto, tranne l'Inghilterra, mercè degli uomini dotti, e del favore dei principi. Irnerio fu per questa scuola quel che fu nei primi secoli della chiesa per la scuola filosofica di Alessandria il famoso Ammone Sacca. Uno de'suoi discepoli Martino Cremonense nella celebre contesa dei tempi suoi surta per l'enormi pretensioni del *Barbarossa* tra i popoli ed il principato circa i dritti dell'impero, *de juribus imperii*, osò proclamare, che l'imperatore avesse la

(1) *Const. Cum satis.*

signoria e la proprietà di tutte le cose: ciò che, al dir di Gravina (1), gli concitò l'odio dei contemporanei, nè valse la ricchezza ed il fasto dei guiderdoni Cesarei a schermirlo dalla infamia universale: quindi le sue opinioni legali giacquero inonorate, mentre quelle del suo rivale Bulgaro erano accolte con grande applauso nella scuola e nel foro, perchè furono raccomandate non solo da solerzia di mente nobilissima m' ancora da sensi liberrimi e da coscienza intemerata, di modo che nella quistione della *dote profettizia* della figliuola morta con prole; spenta la propria moglie, restituì la dote al suocero, mentre Martino gridava il contrario; e così rifermò la sua sentenza ermeneutica colla jattura della propria fortuna.

I costui discepoli ereditarono dal maestro la indipendenza di animo, e l'amore della causa popolare. Uno scrittore tedesco del secolo XVII, oggidì poco conosciuto, Gioacchino Bürgers nell'opera « *Centuriae singularum observationum* » (2) propose la quistione « *An illicitae sint subditorum congregationes quae fiunt etiam armata manu pro re propria reciperanda, vel jure proprio tuendo* » e la risolse pel no sull' autorità principalmente dei giureconsulti della scuola Bolognese (3), tra cui si distinse Paolo de Castro, di cui disse il celeberrimo Cujacio guardando all'acutezza della mente, ed all'aggiustatezza delle osservazioni « *chi non ha il li-*

(1) *De ortu et progressu Jur. Civ.* cap. 145, 146.

(2) I, 38, 4.

(3) Cod. *de jur. fisc.* leg. *devotum. C. de metat.* leg. *si quis in servit.* ff. *de furt.* ec. ec. Paolo de Castro in leg. 3. ff. *de I. et I.* leg. ult. §. *Sic autem,* ff. *de bon. eor. qui ant. sent.* Baldo in leg. *Si tuis numm. Cod. de oper. libert.* leg. pen. *Cod. de const. pec.* ec.

È da notarsi però che Baldo secondo il suo solito non fu costante nelle teorie popolari: ciò si spiega colla maggiore, o minor grazia, che gli largiva il Cesare di Alemagna.

bro di Paolo de Castro, e non può comprarselo, venda la tunica e sel compri ».

Alla giuréprudenza delle *glosse* e dei *trattati* successe quella dell'*erudizione Greco-Latina:* si disse e si ripetè che spogliato il sajo plebeo avesse addossato il real paludamento, ed il paragone è vero se si consideri la maggior dottrina classica dei nuovi giureperiti, ed oltre a ciò la malleabilità e l'arrendevolezza di costoro alle pretensioni del principato che avea ricevuta l'apoteosi nel gius novissimo Romano. Alciato ingegno vastissimo e sottile chiuse l'antica ed inaugurò la scuola novella.

Qual che siasi il giudizio che profferir si voglia sui professori della università di Bologna, niuno potrà negarle liberi pensamenti (essendo di quei tempi l'Italia disseminata di repubbliche), ed una impareggiabile adequatezza di giudizio congiunta al buon senso di attemperare le idee Romane ai bisogni ed alle abitudini civili della età in cui vissero: di modo che le loro *glosse* varie volte contrarie al testo commentato divennero leggi, e vennero rispettate nelle posteriori codificazioni Europee. Benchè spesso digiuni di opportuna erudizione, e ragionanti in uno incolto latino, eran però ottimi legislatori, come li salutava Grozio in epoca non sospetta, *optimi iuris condendi auctores etiam cum juris conditi mali sint interpretes* (1).

Grandi servigi rese alla giureprudenza la scuola erudita: i Cujaci, i Brisson, gli Ottomani, i Duareni, i Voet, i Vinnii, ed altri moltissimi rivelarono le vere scaturigini del gius Romano con grande e spesso soverchio apparato di erudizione: il gius privato ne guadagnò moltissimo, non così il pubblico; imperciocchè sposte le genuine teorie romane sull'autocrazia del

(1) *De Jur. B. et P.* praef.

principato, ed ove più, ove meno accolte, la causa della libertà venne a peggiorare.

Inoltre giovava ai principi ed alla borghesia questo innalzamento della suprema potestà per combattere l'aristocrazia, che fu gridata usurpazione del sommo potere. Due grandi giureconsulti Francesi, commentatori di consuetudini locali, Dumoulin e d'Argentrè nel secolo XVI rinnovarono la scena di Martino e di Bulgaro, ma con successo contrario. Il primo magnificando le regalie favoriva a danno dei baroni il terzo Stato; il secondo tribuiva a ciascun ceto ciò che credea storicamente giusto, reputando il principe non assoluto, ma presidente dell'aristocrazia, *primus inter pares*. Dumoulin riscosse applausi ed onori: le sue teorie ebbero un'eco fragorosa in quasi tutta Europa, e più che altrove nella nostra Napoli sempre corriva a novità: i commentari del probo e dotto Brettone furon dannati all'obblio. In quei tempi comparvero innumerevoli trattati in difesa delle regalie, e chi più l'esagerava era tenuto il più dotto e liberale, tanta è la nebbia di fazione, che vela gli occhi dei più veggenti!

Fra il tramonto della scuola Bolognese, e gli albòri della giureprudenza erudita si asside, come gigante, un famoso statista, che ricco dell'antica sapienza, disposava a pensiero acutissimo una lunga sperienza nel maneggio dei pubblici affari. Nato e vissuto in città libera, trovò e lasciò l'Italia miseramente cincischiata in repubbliche procaci ed esanime (tranne la Veneta e la Genovese), o in ambiziose e fedifraghe signorie. Scrisse il *principe* chiarendo e svolgendo le osservazioni Aristoteliche sulla *pambasilia* coi commenti pratici attinti dalla vita di Cesare Borgia, in cui scrivendo si specchiò. Quando il Macchiavelli rivelò tutti gli arcani e le scelleranze del Principato (*arcana et facinora imperii*) fu l'amico o il nemico delle signorie assolute, scrisse la loro satira, ovvero l'apologia? Questa dubbiezza non è stata

ancora disciolta: ei fu segretario della repubblica Fiorentina, ed amico del Borgia. Dopo aver letto e riletto il *Principe*, io dirò francamente, che al Macchiavelli piacea più la grandezza e l'unità d'Italia, che la sua libertà. Ei si sarebbe prostrato a qualunque tiranno, che, dirò con Dante, avesse *raunate le membra sparte* d'Italia (1). Il suo nome fu generalmente maledetto per aver disciplinata in forma dialettica l'arte della tirannide: il suo volume penetrato nelle aule signorili accrebbe le fraudi ed accelerò la ruina dei dominanti. La recente *Tirannide* dell'Alfieri è una sbiadata immagine del *Principe*, una puerile declamazione di un collegiale inesperto nei pubblici affari.

Un Principe del Nord, di mente apertissima, di cuore indomabile, che fin dallo scorso secolo preparava la grandezza ed i trionfi della Germania, riconobbe sè stesso nella dipintura del *Principe*, e ne fu vivamente commosso. Scrisse l'*Antimacchiavello* e nella disamina del cap. XVIII si affatica a dimostrare, che queste arti del *Principe* non si possono celare all'occhio lincèo dei popoli da lui governati:

« Si sa fino a qual segno il pubblico è curioso: è un animale » che tutto vede, che tutto sente; e che divulga tutto ciò che » ha veduto, tutto ciò che ha sentito. Se la curiosità di questo » pubblico esamina la condotta dei particolari, è per divertire » il suo ozio; m'allor che giudica del carattere de' Principi è » per suo proprio interesse. Così i Principi sono esposti più » degli altri uomini ai discorsi ed ai giudizî del mondo: eglino » sono, come gli astri, verso i quali un popolo di astronomi ha » dirizzati i suoi cannocchiali ed astrolabî; i cortigiani che gli » osservano, fanno ogni giorno le lor' osservazioni: un gesto,

(1) *Poi che la carità del natio loco*
Mi strinse, raunai le fronde sparte. Inf. XIV.

» un colpo d'occhio gli tradisce; ed i popoli si appressano loro
» colle congetture. In una parola, siccome il sole per poco può
» nascondere le sue macchie; così per poco i Principi possono
» occultare i loro vizî, ed il fondo dei loro caratteri agli occhi
» di tanti osservatori ». Prima di lui avea detto Plinio (1). *Vita Principis censura est, eaque perpetua.* Il popolo non ha bisogno tanto di signoria, quanto di esempio, *non tam imperio opus habet, quam exemplo* (2).

Il predominio delle risorte idee del Cesarismo Romano dovè sostare sulle frontiere Fiamminghe, ove la mala signoria spagnuola avea generato un incendio di guerre civili e di politiche mutazioni; e su lo stretto della Manica, non potendo tollerare gli Inglesi, che si accogliesse come *ragion comune* una codificazione, che del Principe

Il libito fa licito in sua legge (3).

Nella gara universale di ossequio servile al Principato surse qualche protesta in senso contrario, tra cui si distinse quella del famoso giureconsulto Fr. Ottomanno, e di Gio. Milton, immortale autore del *Paradiso perduto*, il quale scrisse l'*iconoclastes*, cioè *spezzatore d'immagini* contro l'*icon basilice*, cioè *ritratto reale;* non che la *defensio pro populo Anglicano* contro la *defensio regia* di Claudio Somaise (Salmasio). Queste due elucubrazioni, e l'*Areopagitica*, discorso al Parlamento su la libertà della stampa ebbero il suffragio popolare nell'Inghilterra. Se ne spaventarono i realisti, i quali confessarono, che Salmasio avea malamente di-

(1) *Paneg.* XLV.
(2) Ib.
(3) *Inf.* V.

fesa una causa giusta, e che il segretario di Cromwel strenuamente avea propugnata una causa pessima. Nei lavori di Milton si nota una straordinaria veemenza di pensieri e di stile, ed una erudizione biblica comune agli altri scrittori Inglesi di quell'epoca.

Ma i *monarcomachi* erano

Rari nantes in gurgite vasto,

mentre la moltitudine acclamava *passim et certatim* con grida festive all'onnipotenza del Principato, il quale distrigavasi di ciò che appellava pastoja, e non era che il fulcro dei troni; e così recidendo i nervi di ogni spezie di aristocrazia, si dava la scure sulle gambe, come osserva il Mamiani (1).

III.

Nel bel meriggio della giureprudenza erudita comparve Grozio, fondatore del gius pubblico moderno, e non volgare giureconsulto. Ei trovò, come si è discorso finora, le aure propizie ed idoneo il terreno all'impresa da lui sospirata. Tutto arridev'al principato, il suffragio dei giureconsulti, ed il voto della borghesia, che agognando alla sua emancipazione totale dal giogo dei baroni *proclamava al demanio*, cioè al principato, che ovunque si gridava sola e genuina scaturigine inesausta ed inesauribile di ogni dritto e di ogni giurisdizione. Finalmente bandita la croce contro le teorie Aristoteliche, che per lunghi secoli aveano signoreggiato il mondo, ricomparvero le idee, o per

(1) Veggansi le nostre memorie sul *Municipio*, e sulla *Aristocrazia antica e moderna*.

meglio dire, le utopie di Platone che, tolte via nozze e proprietà da lui chiamate *fredde parole*, fa assorbire l'uomo dal cittadino, ed il cittadino dallo Stato (1). Tanto prevalse in questo mirabile ingegno l'ammirazione per la piccola Lacedemone, eccezione microscopica al senso comune di tutta l'umanità. Da questa eccentricità nacque che la repubblica di Platone fin dai tempi suoi fu rilegata tra gli aurei sogni della fantasia. Premesse queste nozioni, non desti maraviglia se Grozio nei prodromi del suo famoso volume stabilisca i fondamenti scientifici del novello edifizio su i rottami dell'antica teoria, che il *costituente* o sia mandante sia maggiore del *costituito* o sia mandatario; e con distinzioni e subdistinzioni affievolisca anzi renda presso che nulla l'altra teoria professata dagli antichi filosofi e dai pubblicisti del medioevo, cioè che ogni reggimento fosse stato instituito non a vantaggio dei governi, ma dei governati, e conchiude riconoscendo ottimo il monito Tacitiano, cioè che la *mala signoria* soffrir si dovesse, come si soffrono le carestie e gli altri malanni naturali; imperciocchè fin che vivranno uomini, vi saranno vizi (2). Premesso come dato inespugnabile, che l'uomo ha per la civil comunanza una indomita e necessaria propensione, esagerando il principio di sociabilità fa scaturire il dritto dalla *custodia della società conveniente all'umano intelletto* (3). Quindi confuse *l'umanità* colla *sociabilità*, cioè la sostanza coll'accidente, cose distin-

(1) *De republ.* lib. V. Veggasi Stahl. *Storia della filosofia del dritto.* 1. 3.

(2) *De Jur. B. et P.* I, 3. II, 8. *Vitia erunt donec homines, sed neque haec continua, et meliorum interventu pensantur.* Tac. *Hist.* IV. 74. Eineccio si adopra a scagionar Grozio dall'accusa che se gli facea di antesignano della teoria dell'*obbedienza passiva*, e crede che sia un solenne mendacio (πρῶτον ψεῦδες, com'egli dice), ritenere che il *costituente* valga più del *costituito*. *De Iur. Nat. et Gent.* II, 7, §. 130, et sq.

(3) *Prolegomena Iur. B. et P.*

tissime, poi che l'uomo ha diritti e doveri indipendentemente dal consorzio civile.

La società non crea dritti, ma li *diffinisce* e *garentisce* nei rapporti pubblici e privati di ciascuno individuo, in altri termini essa disciplina ed armonizza nell'interesse del pubblico diritti singoli coesistenti e spesso cozzanti tra loro: ma determinare non è creare. Col principio Groziano si legittima l'assurdo, che il popolo sia pel principe, non già questo per quello.

Sino ai tempi di questo celebre caposcuola si era ritenuto, come domma, non essere altro la legge, che *ordinazione di rapporti al bene comune promulgata da colui, che ha cura della comunanza*, parole di magnanima e genuina filosofia (1); imperciocchè una legge che non coordina i rapporti al bene comune, è disordine, non provvidenza civile; inoltre chi dice *cura* della *comunanza* esprime più che un diritto un sacro dovere.

Hobbes esterrefatto dalle orgie dei rivolgimenti politici d'Inghilterra, stabilito il dritto di ognuno su tutte le cose, *jus omnium in omnia*, e quindi la incessante guerra di tutto il genere umano per l'attuazione di questo dritto promiscuo ed indefinito; altro farmaco non seppe rinvenire a tanto male, che la deificazione del potere civile, quindi l'idolatra degli Stuart con metodo inesorabile statuisce questi dati sovversivi di ogni autonomia morale e sociale.

I supremi imperanti non son soggetti alle leggi civili (2): il

(1) *Rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Questa diffinizione che vale tanto oro, discende *prono alveo* dai principî Aristotelici, e prima che fosse stata così formolata dalla mente Archimedèa di S. Tommaso (*Quaest.* 92) se non nelle parole, era nel concetto simigliantemente accolta dai precedenti dottori scolastici.

(2) *Summos imperantes legibus civilibus non subjectos esse. De Cive.* II, 12, 4, quale assunto propugna contro Aristotile ed altri filosofi.

governo è l'unico arbitro e proprietario di tutte le cose che si tengono dai cittadini (1): la nozione e la misura dei reati deriva e si regola non dalla natura, ma dalla legge civile (2).

Questo ultimo assunto ebbe il più grande svolgimento, come in appresso si dirà, da Helvetius, Bentham e loro seguaci.

« Il dire, osserva il Montesquieu, che nulla vi ha di giusto, » nè d'ingiusto, se non che quello che prescrivono o vietano » le leggi positive, è dire che prima che si descrivesse un cir- » colo, tutti i raggi non erano uguali » (3).

Avendo Hobbes stabilito che nello stato di natura la misura del dritto sia l'utilità, nè vi sia cosa più utile della pace, a questa sacrifica tutto, uomini e cose. La giustizia, egli dice, vien chiamata nelle divine pagine *via alla pace*, il Messia *principe della pace*, il Vangelo *disciplina della pace*, e beati sopra tutto son chiamati i *pacifici* (4). In tal modo il filosofo di Malmesbury ver-

(1) *Civibus singulis esse rerum suarum proprietatem, sive dominium absolutum, seditiosa opinio est.* ib. II, 12, 7. *Civitas autem civium omnium domina est, ex constitutione. Ante susceptum jugum civile, nemini erat quicquam juris proprii, omnia omnibus communia erant: dic ergo, unde tibi proprietas nisi a civitate? Unde autem civitati, nisi quod unusquisque ius suum in civitatem transtulisset? Et tu ergo tuum jus civitati quoque concessisti. Dominium ergo et proprietas tua tanta est, et tamdiu durat, quanta et quamdiu ipsa vult.* ib.

(2) *Caeterum quid in cive furtum, quid adulterium, quid denique injuria appellandum sit, id non naturali, sed civili lege, determinandum est.* ib. I. 6, 16. *Non omnis occisio hominis homicidium est, sed ejus tantum, quem occidere vetat lex civilis... Quid igitur furtum, quid homicidium, quid adulterium, et in universum, quid sit injuria, cognoscitur ex lege civili, hoc est ex mandatis ejus qui in civitate cum summo imperio est... Praecepta decalogi de homicidio, adulterio, furto et falso testimonio leges civiles esse.* ib. II, 14. 3.

(3) *Spirito delle leggi.* I. 1.

(4) *Iustitia (quae est summa legis) vocatur via ad pacem. Rom.* III. 17. *Iustitia et pax osculatae sunt.* Ps. LXXXIV, 11. *Beati pacifici.* Matth. V, 9. *Chri-*

sato nelle bibliche lezioni e negli accorgimenti dialettici, volendo la pace ad ogni costo si rese il sofista ed il gendarme dei governi.

Pufendorf scrittore di non ordinaria erudizione pubblicò i suoi pensamenti dopo Grozio ed Hobbes; ammiratore e partegiano del principio di sociabilità, lo svolse vie maggiormente: ondeggiante tra i filosofemi Groziani, e l'esagerazioni Hobbesiane, è facile il ravvisare, come talora a queste propenda principalmente dove magnifica la teoria della eccellenza del più forte, del costui dritto al governo, e della necessità d'infrenare i più deboli col timore; il che conforta con autorità di scrittori segnatamente Greci (1). Come agevolmente si scorge, venne falsato il principio di Platone: costui non intese mai la fortezza bruta e materiale, ma quella derivante dalla intelligenza e dalla virtù.

Dal detto finora si può francamente inferire, che questi tre corifei del novello dritto pubblico Europeo crearono e promossero il *Dio Stato*, che un moderno comunista appella *senza viscere, e senza rimorsi*: imperciocchè nè i *semplicioni* di Grozio, nè i *violenti* di Hobbes, nè i *destituiti* di Pufendorf (per valermi delle frasi di Vico) possono trovar riparo e pace, se non all'ombra di un governo creatore ed onnipotente.

Gli altri pubblicisti che scrissero innanzi la rivoluzione francese del 1789 seguirono le orme medesime. Mi caccerei in lunghissimo tema se volessi numerarli per filo e per segno. Ga-

stus Rex pacis. Hebr. VI. *Inquire pacem, et persequere eam.* Ps. XXXIII, 15. *Princeps pacis.* Is. IX, 6. *Pax hominibus.* Luc. II, 14. *Evangelium disciplina pacis.* Is. LIII, 6. *Iustitia via pacis.* Is. LIX, 8. *Messias erit pax.* Michaeas. V, 5. *Pacem apponam tibi.* Prov. III, 1. Hobbes, ib. *In statu naturae mensura juris utilitas est.* Id. ib. I, 1, 10. Apostolo della pace a qualunque prezzo, al fiuto di Carlo II. Stuart correva ansioso a baciargli la mano.

(1) *De Iur. nat. et gent.* I, 6, 10, et sq.

spare Ziegler così spesso citato nelle forensi allegazioni nel grosso volume — *De juribus Majestatis* — poco differenzia dalle enormezze Hobbesiane circa il sommo impero. I nostri recenti scrittori lodano i giureconsulti ed i pubblicisti Napoletani dei due secoli precedenti per liberi sensi: io vorrei unirmi a questi lodatori, ma nol posso pensando, come seguendo le orme degli stranieri abbian tanto sublimata la regia potestà, e tra gli altri si distinse il Giannone, il quale dalla medesima (come Omero dall'Oceano fa derivare Numi, uomini e cose) fece scaturire ogni spezie di dritto e di giurisdizioni. In ciò l'avea preceduto il celebre Alemanno Tomasio nel trattato — *Historia contentionis inter imperium, et sacerdotium* — il quale fin dal suo esordio non riconosce miglior governo della monarchia assoluta, rifiutando come *barbariche* e *scolastiche* le monarchie temperate.

Il nostro celebre A. Genovesi ebbe altissima idea delle *regalie.* Ei dice, che se ne può alienar l'uso e l'esercizio, ma non mai il dritto supremo di proprietà: che anzi alienar l'uso altro non è, che una *commessione data ai subalterni*, o in tempo, o in perpetuo, la quale dipende sempre essenzialmente dal Sovrano, e non ripugna punto alla Sovranità. « E di questo genere è la giurisdizione concessa ai Baroni, ai Vescovi, ai Presidi, ai Generali delle armate, e certi privilegi o delle comunità, o di certi ceti » (1). In tal modo fa tutto derivare dal principato, potestà chiesastica, libertà di associazione, autonomia dei municipi, giurisdizione generale e speciale, franchigie di corporazioni, privilegi di famiglia. Lo stato è tutto; qualunque ragione o dritto, deriva da questo centro inesausto, è un raggio moltiplice di questo sole creatore e conservatore della civil comunanza.

Lo stesso Vico non potè sottrarsi all'atmosfera politica, in cui

(1) *Diceosina* II, 6, 8.

respirava: ei loda il Tacitiano *parens omnium* dato all'Imperatore, e nella *Scienza nuova* traendo l'etimologia di *praedium*, campo, da *praes*, ostaggio, pegno; conchiude che ben lo Stato disponga di ciò che dai fondi *proviene*, nei fondi si *sostiene*, coi fondi si *mantiene*.

Luigi XIV non avrebbe proclamato — *Lo Stato sono io* — se non avesse scorto il suo reame tutto proclive al servizio (*pronum ad servitium* di Tacito). Fra tanta servilità Europea ci piace una voce libera uscita da Inghilterra, e fu quella di Locke (1), che stabilì per base della proprietà il lavoro: lo Stato, ei dice, sopraggiunge per confermarlo e garentirlo. Contemporaneamente il grande e virtuoso Leibnitz volle in Germania ridestare il principio dell'antica filosofia, cioè che l'*essere uomo è per costui l'origine ed il fondamento di tutti i suoi dritti*.

IV.

Dei filosofi idolatri del *Dio Stato* ben può dirsi ciò che il Monti profferse dell'*ipocrito* d'Ipri e de'costui partigiani. I settatori della potestà assoluta (παμβασιλεια fulminata da Aristotile) non erano in sostanza che Giansenisti politici; gli stessi uomini comunque vestiti del *pallio* filosofico o dell'*efod* clericale.

> *Dell'ipocrito d'Ipri ei son gli schivi*
> *Settator tristi, per via bieca e torta*
> *Con Cesare e del par con Dio cattivi* . . .
> *Per lor sovrasta al pastoral la spada,*
> *Per lor tant'alto il soglio si sublima,*
> *Che al fine è forza, che nel fango cada* (2)

(1) *Gouvernement civil.* ch. IV, art. 21.

(2) *Bassvilliana*, III.

I principi inebriati della tazza di Babilonia si credettero in potere simiglianti alla divinità,

> *Ed ebber sì mutata lor natura...*
> *Che par che Circe gli avesse in pastura* (1).

Essi non si accorsero che dal Campidoglio alla rupe Tarpea era facile il tragitto. E qui non posso trattenermi dal riferire una osservazione del famoso Robespierre spesso calunniato, ma sempre gigantesco anche nelle sue esagerazioni: vale a dire, che i Reali di Francia sottraendosi dal freno del Pontefice Romano, cui la Francia ricorrea qual *tribuno del genere umano* contro il principato; aveano costretto il popolo Francese a farsi giustizia da sè.

G. G. Rousseau nel suo *Contratto sociale* alzò la voce contro la dottrina predominate in favore del principato, ma senza però mutare o alterare il concetto dell'onnipotente potestà civile, come volgarmente si crede; la trasmutò in favore del popolo, concedendo alla moltitudine il privilegio largito finallora ad un solo: non pensando che il despotismo, qualunque sia la forma politica, sotto cui vien'esercitato, è sempre despotismo. Ei proclama, che lo Stato sia padrone di tutti i beni dei suoi membri (2), e Mi-

(1) *Purg.* XIV.

(2) *Contr. soc.* I, 9. Il principio Groziano magnificato e disciplinato da Hobbes vedesi ancora infiltrato nel *contratto sociale* di Rousseau.

L'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres: cependant ce droit ne vient point de la nature, il est donc fondé sur les conventions. Il Ch. Cantù osserva (*Storia di cento anni,* vol. 1. *Patto sociale*), ciò che non vien da natura come può esser dritto? ed io aggiungo, come può esser fondamento di tutti i dritti? Lo stesso Rousseau in tutto il suo trattato stabilisce come base, che la *ragione c' inganni più spesso, che la natura.* Come dunque un inganno della

rabeau famoso tribuno Francese, acerrimo propugnatore delle teorie del filosofo Ginevrino dichiarò solennemente all'Assemblea Nazionale, che le leggi non proteggono, nè mantengono solamente la proprietà, ma in qualche guisa la fanno nascere.

Direi cose notissime mostrando quanta e quale influenza il *contratto sociale* abbia avuta su la rivoluzione Francese. Contro lo stesso ragionò il Romagnosi (1), e non pochi scrittori Alemanni. Taluni però di questa nazione, e segnatamente Kant e Fichte furono trascinati dalla nervosa eloquenza di Rousseau.

Il primo, tolto il velo di formole ambiziose e spesso enimmatiche, non si scorge che il discepolo dell'orator di Ginevra, la cui teoria espressa con eloquenza tribunizia risuonò per tutta Europa ai tempi del filosofo di Koenisberga. Costui e la scuola *Critica* da lui fondata, stabiliscono come legge morale l'indipendenza della volontà così dalle basse propensioni naturali, come dalla coazione esteriore (2). Son troppo indefinite e pericolose le sue parole « Considerate constantemente e senza eccezione l'essere ragionevole, come quello ch'è *scopo a sè stesso, e non come mezzo altrui* (3); parole, che come bene osservò il nostro

ragione, che non discende dalla natura può essere il fondamento di tutti i dritti umani?

Intanto, come nella *Storia dei Girondini* narra Lamartine, era tal dottrina per varî della Convenzione Francese *un domma, una fede, un fanatismo.* Rousseau grida *libertà* ed *uguaglianza*, ma bene osserva lo Stahl (*Storia della filosofia del dritto* — annotato dal nostro Ch. Conforti, III, 3) son termini incompatibili. La formola — *A ciascuno il posto, che gli venne dalla natura* — è in perpetua lotta coll'altra — *A ciascuno un posto uguale a quello degli altri.*

(1) *Introduz. al dritto pubbl. univers.* § 338.

(2) Rosmini disamina e confuta questo principio nella — *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno il principio della morale.* V. XI.

(3) Villers, *Philosoph. de Kant.* ch. XIV. Ciò fu ripetuto da Zeiller, *Diritto naturale privato.* § 3; da Garre, *Principî di Etica*, ed altri.

Ch. Galluppi, ci menano difilatamente alla sovversiva teoria di Protagora (1).

Hegel confuta come capriccioso il sistema del *contratto sociale* adottato da Kant e Fichte, perchè ha per base l'arbitrio, ed un fantastico consenso espresso; astrazione funesta che condusse a terribili conseguenze. Egli assume, che *il solo Stato ha realtà della sostanziale volontà* (2): *esso è il ragionevole in sè e per sè* (3): *l'individuo ha obbiettività, verità, moralità solo in quanto è membro dello Stato* (4), *il quale è lo svolgimento di Dio nel mondo, in quanto è Stato* (5), *di cui i singoli individui sono solamente momenti* (6).

Ecco come la filosofia Hegeliana ci riduce alla schiavitù politica orientale così descritta da un nostro ch. amico (7).

« L'idea dell'orientale pensiero non era atta a partorire il ra-
» zional sistema della Morale e del Diritto, imperocchè i due
» principii, che composti ad unità formano la base logica delle
» stesse, il principio obbiettivo dell'Idea del bene e del giusto,
» ed il subbiettivo della libertà, erano i defettivi giudizii di quel

(1) Mem. su Fichte premiata dall'Accad. Franc.

(2) *Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens — Linee fondamentali della filosofia del dritto.* CCXXX.

(3) *Das an, und für sich vernünftigen.* ib.

(4) *Nur Objektivität, Warhrheit, und Sittichkeit, als es ist ein Glied desselben.* ib.

(5) *Ist der Gang Gottes in der Welt., dass der Staat ist:* ib.

(6) *Die einzelnen Individuen nur Momente sind.* ib.

Questi assunti di Hegel son diametralmente opposti al suo *imperativo giuridico: Sii persona, e rispetta gli altri come persona* (Hegel. iv. ediz. di Nap. §. 36). Or come può esser persona un atomo assorto nel vortice del panteismo politico? Troverà Hegel qualche altro *divenire* (*Verden*) per alzare un ponte, che sovrasti l'abisso tra l'*essere*, e *non essere?* All'apparire della sua opera vi ebbe un bello ingegno che disse « il *principe* del Macchiavelli ha trovato il suo *sofista*».

(7) Pepere, *Storia del Diritto,* Vol. I, Cap. VIII.

» pensiero... Dal regno bramanico all'impero persiano si com-
» pie gradatamente la storica evoluzione dell'assoluto, solo il
» giudaismo per la retta concezione dell'Assoluto medesimo tenta
» di rompere la catena di quest'evoluzione, ma il tempo e lo
» spazio ne'quali regnò, quello non diuturno e questo molto cir-
» coscritto, impedirono l'estensione e l'attuazione della sua dot-
» trina in Oriente. Per la qualcosa non interrotta quella catena
» giunge, come a suo ultimo e logico termine, ad umanare lo
» Assoluto nello Stato e nel diritto, quello elevato a despotica
» monarchia, e questo a sistema negativo della personale libertà ».

Non ostante questo *Spinozismo politico* l'individuo comunque depresso, calpestato e mitragliato, di quando in quando si rialza fremente, e non mal si appose chi disse, che i vinti *comunisti* di Parigi non sono che l'*avanguardia* di un esercito innumerabile. Quel che non si può mettere in dubbio si è, che la povera e generosa Francia da circa un secolo, non ostante la sua gloria militare conquistata in sì strepitose battaglie e con tanto sangue, dopo infinite, celeri e spesso contrarie mutazioni politiche rassembra

> . . . *quella inferma*
> *Che non può trovar posa in su le piume,*
> *Ma con dar volta suo dolore scherma* (1).

Un poeta latino comunque cortigiano osservò, che dai deliramenti dei principi provengono le sventure dei popoli (2), e lo stesso ripeteva il nostro poeta (3).

Pace vera non si avrà tra principi e popoli col sistema di Hob-

(1) Dante, *Purg*. VI.
(2) *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*. Epist. I, 2.
(3) *Par*. XXVII.

bes, che volea l'uomo pacifico con abbrutirlo: fa d'uopo interrogare i genuini non i fattizi bisogni dei popoli, ammaestrarli colla luce, non ispaventarli coi cannoni. Tra due sbrigliate onnipotenze, l'una dell'individuo, e l'altra dello Stato, vi ha qualche cosa di mezzo che può comporre con nodo di fratellanza uomini e cose

Medio tutissimus ibis.

L'assoluto, diceva e ripetea Cartesio, si appartiene a Dio, non alle misere contingenze. L'*io-Dio*, e 'l *Dio-Stato* mal si adagiono alle creature.

Premesse queste nozioni storiche non fia discaro il conoscere i pensieri di Dante su l'arduo problema, la cui soluzione mantiene la società in *gran tempesta*, ed inasprisce siffattamente gli animi,

. . . chè l'un l'altro si rode
Di que ch'un muro, ed una fossa serra (1).

Raccogliamoci dunque sotto il vessillo dell'Orfeo della nuova civiltà Europea; a noi gioverà l'interrogare i suoi responsi, a somiglianza di colui che

. . . Brama
Dubitando consiglio da persona,
Che vede, vuol dirittamente, ed ama (2).

(1) *Purg.* VI.

(2) *Par.* XVII.

Non ha guari la Chiesa condannò le seguenti proposizioni fondamentali dei due diversi sistemi, da cui rampollano due serie distinte di molte altre proposizioni parimenti condannate.

XXXIX. *Reipublicae status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quo-*

Niuno certamente più di lui *vide*, *dirittamente volle*, *ed amò* la patria con fiamma di sincero affetto, e tenacità di proponimento.

Oltre la corona, onde fu cinto e *mitriato* da Virgilio (1), ei fu

Di seconda corona redimito, (2)

Dalla lunga sventura, *corona e santificazione* della vera scienza; sventura che con cristiana fortezza sostenne, di modo che fatto

Ben tetragono ai colpi di ventura, (3)
. . . *Lasciò ogni cosa diletta*
Più caramente: e questo è quello strale,
Che l'arco dell'esilio più saetta.

Egli provò

Sì come sa di sale
Lo pane altrui, e come è duro calle
Lo scendere e 'l salir per l'altrui scale (4).

A lui

fu bello
L'aversi fatto parte per sè stesso (5).

dam pollet nullis circumscripto limitibus. Si fulmina il despotismo, cioè lo *Stato-latria*.

LXIII. *Legitimis Principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet*. Si proscrive l'anarchia, cioè l'*io-latria*.

(1) *Purg*. XXVII.

(2) *Par*. XI.

(3) Iv. XVII.

(4) Iv.

(5) Iv.

non Guelfo, non Ghibellino, ei prevedea che la sua libera e santa parola

A molti fia savor di forte ágrume (1).

Ma non si sconfortò pensando,

E se io al vero son timido amico
Temo di perder vita tra coloro,
Che questo tempo chiameranno antico (2).

È un sacrilegio, un deliramento, farlo precursore dei *Luteri* o dei *liberi pensatori*, ei fu eminente Italiano e Cattolico, ei dice e ripete,

Avete il vecchio, e 'l nuovo testamento,
E 'l Pastor della chiesa che vi guida,
Questo vi basta a vostro salvamento (3).

Ei non si acqueta a qualunque sforzo della ragione, se non viene irradiato dai lumi della fede:

Lume non è se non vien dal sereno,
Che non si turba mai, anzi è tenèbra,
Ed ombra della carne, e suo veleno (4).

(1) Iv.
(2) Iv.
(3) Iv. V.
(4) *Par.* XIX.

Fra coloro che affibbiarono al nostro poeta la giornèa di settario nemico del Cattolicismo duolmi numerare il nostro G. Rossetti, di cuore ferventissimo, vittima ingenua di patrio amore, ma che però non dovea nel suo duro esilio ai canti lamentevoli dell'usignuolo mescer le bestemmie contro la Chiesa.

Accostiamoci dunque, come diceva Esiodo, con la *mente pura*, e col *cuore casto* (*ἁπλῶς καὶ καθαρῶς*) al suo venerando altare: fia meglio per noi pascerci del salubre frumento Dantesco, che delle misere ghiande dei novelli *Maestri Adami*, falsatori di cose, di concetti e di parole.

V.

Alla quistione se debbasi dallo Stato ripeter l'origine e 'l fondamento dei dritti e dei doveri dell'individuo, naturalmente e logicamente precede quella, se l'uomo sia figmento della società, ovvero creatura di Dio, fatto ad immagine e somiglianza di lui, sì che Orazio l'appella *particella dell'aura divina* (1). Niuno meglio del nostro poeta, tranne le ispirate pagine della bibbia, rivelò la genesi dell'uomo, e l'alta sua destinazione nell'ordine cosmico e morale: niuno meglio di lui descrisse gli attributi e le tendenze di questo figlio prediletto della creazione. Tutte l'esistenze, che si *squadernano nel gran volume dell'ubi e del quando*, disseminate o intrecciate nell'universo, rispondono adeguatamente agli *archetipi* delle stesse disegnate nella Mente creatrice. Or se questa *è da sè perfetta*, per legittima illazione perfette esser debbono le creature colla differenza immensa però, che intercede tra l'infinito ed il finito, o per dirlo alla Scolastica, tra la *natura naturante*, e la *natura naturata:* ciò che i Greci e segnatamente Omero dicea *uguaglianza* (*ιση*, *ισοτης*), cioè *sufficienza delle cose*, frase che Dante mutuò chiamando Dio *prima egualità*, cioè perfettissimo e sufficientissimo a sè medesimo secondo l'infinita sua natura. Oltre tal provvedimento di costituzione sostanziale, *forma* ed *orma* del *Primo Vero*, vi ha il prov-

(1) Sat. II, 2. *Divinae particulam aurae.*

vedimento della loro *salute*, cioè conservazione nel *gran mare dell'essere*, ch'è il corredo dei mezzi sufficienti per *muoversi ai diversi porti*, cui sono slanciati dalla mano provvidente ed onnipotente:

E non pur le nature, provvedute
Son nella mente ch'è da sè perfetta,
Ma esse insieme con la lor salute (1).

E ciò dovea succedere per *necesse*, ritenuto che tutta la creazione mosse dal *divino intelletto*, e si conserva dall'*arte del divino intelletto*, cioè dalla provvidenza:

Filosofia, mi disse, a cui la intende,
Nota non pure in una sola parte,
Come natura lo suo corso prende
Dal divino intelletto, e da sua arte (2).

Questi mezzi di salute, comunque dir si vogliano, *diritti* ovvero *rapporti necessarî delle cose*, rampollano dalla stessa natura; configurano e garentiscono gli anelli innumerabili della immensa catena cosmica, furono e sono *dono*, *senno*, e *magnificenza* di Dio.

Primogenito figlio della natura, ed intermezzo tra gli *spiriti puri* e la *complessione potenziata* si alza l'uomo con intelletto *infinitipeto*, e con cuore *infiniticupido*. Il nostro poeta continuamente ci esorta a considerare la nostra *semenza*, l'altissima origine dell'anima umana:

(1) *Par.* VIII.
(2) *Inf.* XI.

Esce di mano a lui che la vagheggia
Prima che sia, a guisa di fanciulla,
Che piangendo e ridendo pargoleggia,
L'anima semplicetta, che sa nulla,
Salvo che mossa da lieto fattore
Volentier torna a ciò che la trastulla (1).

Nata ad amare, tutto ciò ch'ella fa non è, che *direzione*, o *depravazione* dell'amore,

. . . *esser conviene*
Amor semenza in voi d'ogni virtute,
E d'ogni operàzion che merta pene (2)....
Mentre ch'egli è nei primi ben diretto,
E nei secondi sè stesso misura,
Esser non può cagion di mal diletto (3).

A ben misurar questo amore nei *secondi*, cioè negli *effetti* umani,

Lume l'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler, che se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto se ben si nutrica (4).

L'uomo *nato* per *conoscere* ed *amare*, *conosce* di essere e di amare, *ama* di essere e di conoscere. Dio, secondo il poeta, è

(1) *Purg.* XVI.
(2) *Purg.* XVII.
(3) Iv.
(4) *Purg.* XVI.

tutto luce, e *tutto amore;* e tale, per quanto il permette la sua finita esistenza è l'uomo, che S. Agostino definisce *nosse, velle, posse finitum;* mentre Dio è il *nosse, velle, posse infinitum*. L'essenza umana si *fonda* principalmente

. . . . *Nell'atto che vede,*
Non in quel ch'ama che poscia seconda (1).

I nostri ragionamenti non sono che *ombriferi prefazi* della luce divina (2).

L'uomo sempre irrequieto per la indagine del vero, e per la conquista del bene, vi corre ansioso; gli stessi suoi traviamenti non sono, che un *corso al ben con ordine corrotto*, come si esprime lo stesso autore.

L'anima umana, a preferenza delle altre creature, ha

. . . *la virtù che consiglia,*
E dell'assenso dee tener la soglia (3).

L'ordine dell'universo non è che un sorriso di amore,

. . *Nè creator, nè creatura mai*
. . . . . *fu senza amore*
O naturale, o d'animo; e tu 'l sai (4).

Fra tutti questi amori nella serie delle contingenze il più per-

(1) *Par.* XXVIII.
(2) Iv. XXX.
(3) *Purg.* XVIII.
(4) *Purg.* XVII.

fetto è quello dell'uomo, perchè dotato del maggior dono, che Dio facesse al creato, cioè della *libera volontà*, privilegio delle sole *creature intelligenti* (1) risplendente di un'*anima*

Che vive e sente, e sè in sè rigira (2).

Ma perchè Dio concesse all'uomo la ragione, mentre prevedea, che costui ne avrebbe tanto abusato? L'Epicureo Cotta presso Cicerone non sa persuadersene, e grida come pazzo, che la ragione ci fu data dai Numi non in un sorriso di amore, ma in un impeto di furore — *Non videri quid hominibus ab iratis Diis ratione pejus tribui potuisset* — Cicerone ed il nostro Genovesi vi risposero (3); Leibnitz scrisse all'uopo il miglior suo trattato, la *Teodicea*, e meglio di tutti l'altissimo poeta ci palesa, che il nostro continuo combattimento, e trionfo delle proprie passioni, sia la condizione indispensabile di un premio che è dove il *gioir s'insempra*,

. . . . Nel ciel ch'è pura luce,
Luce intellettual piena di amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore (4),
O gioia! o ineffabile allegrezza!
O vita intera di amore e di pace!
O senza brama sicura ricchezza! (5).

(1) *Par.* V.
(2) *Purg.* XXV. *In semet reditura meat.* Boeth. *Consol.* I, 3.
(3) *Theol. Christ.* III, 2.
(4) *Par.* XXX.
(5) Iv. XXXII.

Noi siamo

> *Nati a formar l'angelica farfalla* (1),
> *Che vola alla giustizia senza schermi.*

Nel mirabile sistema della creazione siamo

> *Fatti non già per viver come bruti,*
> *Ma per seguir virtute e conoscenza* (2).

Qualunque sia però la *cera* delle cose create, in esse più o men traluce il *segno ideale*, cioè l'impronta della luce divina, ed a sè medesime sono *uguali* cioè fornite di tutti i mezzi necessarî alla loro evoluzione e conservazione nell'intreccio armonico del *volume contingente* (3).

> *La cera di costoro, e chi la duce,*
> *Non sta d'un modo, e però sotto 'l segno*
> *Ideale poi più o men traluce.*

Si ritenga dunque contro l'assunto dei sofisti, che i *mezzi di salute*, cioè i dritti, le facoltà, i rapporti necessarî delle cose non emanano d'alcuna potestà umana, ma da Dio: *jus a Iove.* Ogni esistenza qual che siasi la sua indole, e l'area di enucleazione in cui si spazia, hà *direttamente* ed *immediatamente* da Dio tanto bene, quanto le basti, e ne può comprendere: ciò che gli Scolastici espressero: « *Quid quid recipitur, pro modo recipientis recipitur* », ed il nostro poeta magnificamente lo dichiara:

(1) *Purg.* X.
(2) *Inf.* XXVI.
(3) *Par.* XIII.

E quindi appar che ogni minor natura
È corto ricettacolo a quel Bene,
Ch'è senza fine, e sè in sè misura (1).

VI.

Svelata la genesi e la destinazione dell' uomo, e la sincera scaturigine de'suoi dritti, il nostro poeta in tutto il viaggio del trino regno, ci rammenta come fosse decaduto dall'antica maestà dopo il fallo primo,

. . . *e là dove ubbidia la terra e 'l cielo*
Femina sola e pur testè formata
Non sofferse di tar sotto alcun velo (2).

e perciò *disfrancato* si vide impotente nelle lotte colle proprie passioni, e nelle violenze degli altri uomini. La natura si ribellò contro lui nel momento stesso, ch'ei si ribellava contro il creatore: degradato a tal condizione ei fu costretto a sobbarcarsi al giogo del civile consorzio, non come un bene assoluto, ma come il male minore diretto ad evitare o vincere un male maggiore, qual'è certamente la continua lotta e violenza tra gli uomini non frenati da una *forza sapiente e vacua di effetti*, come appunto Aristotile diffinì la legge. Ecco perchè gli Scolastici sull'autorità di alcuni padri della chiesa ritennero la società civile non come una *quiddità* di natura, *quid naturae*, ma come *accidente* figlio della colpa, *consequentia culpae*, imperciocchè, son parole di S. Agostino « Dio non volea che il ragionevole signo-

(1) *Par.* XIX.
(2) *Purg.* XXIX.

» reggiasse i ragionevoli fatti tutti ad immagine divina, ma i » soli irragionevoli » (1).

Ecco spiegato, come si disse più sopra, il famoso epifonema del nostro poeta,

. . . Sarebbe peggio
Per l'uomo in terra se non fosse cive (2).

Quindi sorge il bisogno di un consiglio e di una forza pubblica, che l'antichissima sapienza Italiana non seppe meglio esprimere che col *fascio delle verghe* e coi *manipoli*, primo blasone, e prima bandiera delle genti latine: di qui l'origine ed il mandato di una suprema potestà, che sia, secondo le magnifiche frasi del nostro Autore,

Lo real manto di tutt'i volumi
Del mondo, che più ferve, e più s'avviva
Dell'alito di Dio . . . (3).

Ecco la necessità morale, o sia *convenienza* di un governo e di una legge, che determinasse e garentisse i dritti degli associati:

Onde convenne legge per fren porre,
Convenne rege aver che discernesse
Della vera cittade almen la torre (4).

(1) *Rationalem factum ad imaginem suam noluit Deus, nisi irrationalibus dominari; non hominem homini* — *De civit. Dei.* XIX. 15.

(2) *Par.* VIII.

(3) *Par.* XXIII.

(4) *Purg.* XVI.

Da ciò si vede, che il principato sia creazione civile, non per interesse suo proprio, come assume il Grozio col suo numeroso satellizio, ma per lo bene della civil comunanza a lui confidata. Dicesi *vera città* per distinguersi dalla società dei ladroni, in cui par che sia giustizia, ma come bene osserva Cicerone, non vi ha che l'ombra della stessa. Due son le città, l'una di Abele o sia della virtù, l'altra di Caino, o sia del vizio. Senza la virtù non può esservi *vera città*, la cui *torre* è la giustizia, detta da Eschilo *forza degli Stati*, e da Cicerone *splendore della virtù*. Di fatti la *torre* è il simbolo della luce e della forza: in essa vengono accesi i fanali per illuminare i luoghi sottostanti e lontani; e nelle guerre essa è l'ultima ad espugnarsi. Inoltre Aristotile, di cui il nostro poeta si dichiara più volte discepolo, dalla *giustizia universale*, ch'è patrimonio della morale, distingue la *giustizia particolare* o sia *architettonica*, perchè fonda e conserva le città, e dalla giustizia universale tanto assume, quanto basti alla vita e beatitudine civile. La differenza scientifica tra l'una e l'altra giustizia è bellamente divisata da Cicerone, allor che ci dice, che la prima toglie le astuzie per quanto si spazia la ragione e la intelligenza; la seconda poi per quanto si estende la *mano*, cioè la possanza civile (1).

Il governo è come il Sole,

Che mena dritto altrui per ogni calle (2).

(1) *Sed aliter leges, aliter philosophi tollunt astutias: leges quatenus manu tenere possunt: philosophi quatenus ratione et intelligentia. De offic.* III, 17. Perciò Seneca doleasi misurando l'angusta periferia delle leggi umane — *Quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! Quanto latius officiorum patet, quam juris regula! De Ira*, I, 27.

(2) *Inf.* I.

Esso sia nel senso naturale, sia nell'allegorico non *crea la via*, ma la *mostra* e la *illumina:*

Soleva Roma che il buon mondo feo,
Due Soli aver che l'una e l'altra strada
Facèn vedere, e del mondo e di Deo (1).

Esso non *crea il tempo*, ma lo *misura,*

Lo ministro maggior della natura
Che del valor del cielo il mondo imprenta,
E col suo lume il tempo ne misura (2).

Esso non *crea la vista*, ma la *sana* quando è *turbata.*

O sol che sani ogni vista turbata (3).

Questa direzione, questo influsso benevolo opera senza rompere la *spontaneità* o l'*euritmia* delle cose,

Sì che ogni parte ad ogni parte splende (4).

La idea dei sedicenti progressisti di un governo creatore di dritti ripugna al buon senso, ed alla storia. Le prime voci che s'incontrano fra le genti latine per indicare il supremo magistrato sono *meddix tuticus*, curatore della società civile (*tuta* in-

(1) *Purg.* XVI.
(2) *Par.* X.
(3) *Inf.* XI.
(4) *Inf.* VI.

vece di *tota*). Le parole *Cerus manus*, ossia *creator bonus*, furono solamente applicate alla divinità. Posteriormente le voci *Consul*, *praetor*, *rex*, da *consulere*, *praeesse*, *regere*, indicavano consiglio, precedenza, provvidenza, e non già creazione. I Greci alla foggia dei Persiani chiamavano i loro Re *pastori dei popoli*, (ποιμενες τῶν λαῶν) (1); nè vi ebbe, duolsi S. Agostino, governo comunque malvagio, che non si fosse insignito dell'epiteto di *paternale* (2).

Il governo dunque non è il *protoplasta* dei dritti, come pocanzi si disse, derivanti dalla *mente per sè perfetta*, essi sono la *provvisione* o sia dote delle nature create a cagione della loro *salute*. Mettere un freno agli abusi dei dritti, non vuol dire crearli o fondarli, ma dirigerli e difenderli. La diga di un fiume non crea lo stesso, ma lo modera e dirige pel corso migliore delle acque: nè giova il dire, che l'uomo abbia un pendio irresistibile (ορμη, ηρωη) per la società, e che sia per natura socievole (Ζωον αγελαιον, *animal congregativum*); imperciocchè a tale istinto o slancio precede quello, che gli scolastici appellano *aseitas*, e ch' esprime più delle altre voci, *autonomia ed indipendenza*. Lo stesso Platone sì spesso invocato per l'apoteosi dello Stato dichiarò più volte che spinta e scopo del consorzio civile si fu *non ricevere nè commettere ingiustizie* (3).

(1) La stessa voce *tiranno* (τυραννος) significava *facitore* o sia *spremitore di latte* da τυρος *lac, caseus*, ed ανυω, *perficio*: divenne pessima voce, poi che i principi invece di spremere il latte spressero il sangue. Il celebre Bochart nel suo *Phaleg* dottamente svolge la stessa idea per quanto attiensi alle lingue orientali, e segnatamente alla Persiana.

(2) *Nomen patrisfamilias tam late vulgatum, ut inique etiam dominantes hoc se gaudent appellari* — *De Civit. Dei*. XIX, 16.

(3) μή τ' ἀδικεῖν, μή τ' αδικεῖσθαι, *ne homines facerent, paterenturve injurias*. *De republ.* II.

Infelicemente spesso intervenne tutto il contrario, e la potestà civile falsò il suo mandato. La storia

Stultorum regum et populorum continet aestus (1).

Guai per la civil comunanza quando si muta in istrumento di oppressione e di danno il governo destinato come mezzo fondamentale di sua salvezza; quando si cambia in veleno ciò che credea la sua medicina. I popoli divengono greggi abbandonate all'arbitrio di lupi rapaci; e se questi lupi avranno solerzia di mente; gli oppressi, dice il nostro poeta, non potranno opporre alcun riparo.

Che dove l' argomento della mente
S' aggiunge al mal volere ed alla possa,
Nessun riparo vi può far la gente (2).

Dante ravvisa nella mala direzione dei governi la causa prima e principalissima dei malanni sociali. Secondo lui la *mala signoria* (qualunque siasi la forma politica) è la radice ed il germe della *mala pianta*, che *aduggia* la società e le famiglie private,

Sì che buon frutto rado se ne schianta (3).

Nè bisogna maravigliarsi di tutte le sconcezze che avvengono pubblicamente e privatamente: si debbono ascrivere a ciò — *Non vi è chi governi* —

(1) Hor. *Ep.* I. 2.
(2) *Inf.* XXXI
(3) *Purg.* XX.

Tu, perchè non ti facci maraviglia,
Sappi che in terra non è chi governi,
Onde si svïa l'umana famiglia (1).

Non giova opporre, che lo Stato crea i dritti, imperciocchè con inaugurarsi le civili comunanze ebbe luogo la partigione dei campi, e quindi la instituzione della proprietà. Contro ciò si osserva che nella vita detta *patriarcale* in Oriente, *ciclopica* in Grecia ed Italia, in cui ciascun padre era sacerdote e re di sua famiglia, esistevano i dominî, e di ciò aperta testimonianza ci fanno Omero, Platone, Aristotile, e non ha guari tra noi il Vico. Secondo costoro le prime tribù non furono, che *propagazioni* delle famiglie; e le prime società civili, *confederazioni* di tali famiglie governate da un *Senato eroico* composto dei padri alleati. Ma per lontana ipotesi ritenuto per vero, che la divisione dei campi derivasse dalla civil comunanza, ciò non vuol dire, che la stessa abbia creata la proprietà; imperciocchè divisione vuol dire dichiarazione, e realizzazione di dritti preesistenti; senza ingolfarmi nella delicata quistione se la proprietà fosse un bene assoluto, ovvero relativo; imperciocchè il nostro poeta ritiene non come bene ma come un male minore l'escludere i consorti dal possesso di una cosa, che la natura a tutti offerse comune:

Di mia semenza cotal paglia mieto,
O gente umana perchè poni il core
Là v'è mestier di consorto divieto? (2).

Ognun sa quante fole siansi scritte dai chiosatori di Dante

(1) *Par.* XXVIII.
(2) *Purg.* XIV.

sulle parole *consorto divieto*, senza comprendere che la caratteristica principale del dominio secondo Aristotile, ed i giureconsulti Romani sia il *divieto del consorzio*, cioè l'esclusione degli altri, di modo che *difesa* (*defensa*) fu detta nei mezzi tempi un *luogo difeso*, cioè sottratto all'altrui comunione (1).

VII.

Eccoci ora alla soluzione del più palpitante problema, che in sè comprende la vita ed il movimento dello Stato e dell'individuo, vale a dire, fin dove possa spaziare la potestà civile. Seneca diceva a Nerone: *la tua onnipotenza, o Cesare, ha per confine la giustizia*. Fin quì giungerai, Dio prescrisse al mare, e non procederai oltre: quì infrangerai i tuoi superbi marosi (2). Dante invece di giustizia adopera la voce *necessità*, ma come può facilmente vedersi *giustizia* e *necessità* sono sinonimi: imperciocchè niuna esistenza può durare, come più sopra fu detto, se non abbia ciò ch'è necessario per la sua *salute*: nè la provvidenza umana può reggersi altramente che la divina,

Le cui permutazion non hanno tregue;
Necessità la fa esser veloce (3).

(1) Il nostro Ch. G. Zurlo nel suo scritto su la *Sila di Calabria* lucidamente dimostrò tale assunto. Seguii le sue orme qual componente la *Giunta Suprema della Sila*, in varie sentenze, le quali poco piacquero al governo, come lesive delle ragioni fiscali; e dannate all'obblio, furono nel 1860, stampate e commentate dal Ch. Avvocato V. Villari.

(2) *Usque huc venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos*. Iob. XXXVIII, 11.

(3) *Inf*. VII.

La *necessità* non solo impera sul *quaderno delle contingenze*, ma innalza ancora i suoi fulgidi padiglioni là

Ove si appunta ogni ubi ed ogni quando (1).

Dio è giusto, Dio è buono per *necessità di natura*, dice S. Tommaso, altramente, secondo la frase Dantesca, non sarebbe *Prima Egualità* (2). Gli antichissimi Latini dissero Dio *Necessità*, come assicura Cicerone nelle *Quistioni Accademiche* a M. Varrone.

I beati son felici, e per *necessità formale si tengono dentro alla volontà divina*, ch'è pace ed armonia:

Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia,
Perch'una fansi nostre voglie stesse (3).

Necessità di natura è per gli esseri intelligenti la conquista del vero,

. . . *Ed è natura,*
Che al sommo pinge noi di collo in collo (4).

Una è la legge della statica così cosmica, come morale: *natura nec redundat in superfluis, nec deficit in necessariis*, che dalla filosofia Greca trasmigrò nella Scolastica. Siffatta legge è il fondamento del gius Romano.

(1) *Par.* XXIX.
(2) *Par.* XV.
(3) *Par.* III.
(4) *Par.* IV.

Vuoi tu che questo ver più ti s' imbianchi,
Ed io: non già, perchè impossibil veggio,
Che la natura in quel ch' è uopo stanchi (1).
Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine
Producerebbe sì li suoi effetti,
Che non sarebbero arti, ma ruine (2).

La *necessità* è la madre, l'arbitra, la custode e la vendicatrice delle leggi. *Necessitas constituit jus:* imperciocchè i bisogni umani incarnati nell' esperienza e nella coscienza pubblica favellano sì potentemente, che non possono ridursi al silenzio senza distruggere il consorzio civile: *usu exigente et humanis necessitatibus* (3). La *necessità* ha i cento occhi di Argo, le cento mani di Briareo, è l' auspice e duce della fortuna pubblica e privata.

Te semper anteit saeva Necessitas
Clavos trabales et cuneos manu
Gestans ahena, nec severus
Uncus abest, liquidumque plumbum (4).

La *necessità* è la vera legittimazione e misura delle pene: ogni altra stregua e misura è fantastica, arbitraria, oscura. Incalzando la *necessità,* cresce la intensità del reato, cioè divien maggiore la perfidia del reo, il pericolo della società, ed il dovere della società per la comune difesa. *Extante necessitate, crescit per-*

(1) *Par.* VIII.
(2) Ivi.
(3) Leg. 40. ff. *de legib.* leg. 162. ff. *de Reg. Jur.* Inst. *de jur. nat. et gent.* § 2.
(4) Horat. *Od.* I, 29.

fidiae crimen, *publica utilitas cõercenda est* (1), insigni parole di Ulpiano giustamente salutato *summi ingenii vir*. Piacemi il commento che vi fa il nostro Genovesi nella *Diceosina*. *Cõerceo*, egli dice, è far dei ripari, delle siepi d'intorno a che che sia per difesa: l'*ercos* dei Greci è trincea, siepe.

La stessa necessità è la causa ed il temperamento dei tributi, i quali nelle Romane leggi si addimandano *necessità* (2). *Non può* osserva Tacito, *esservi quiete senza armi, non armi senza stipendi, non stipendi senza tributi* (3). La pubblica necessità, ovvero comune utiltà (parole che per lo più si adoperano indistintamente nel gius Romano) genera il prezzo *permutabile* delle cose (4).

Il sistema della *necessità* dei giureconsulti Romani non deve confondersi coll'*utilitario* di Helvetio e di Bentham, il cui par-

(1) Leg. I, § 4, ff. *depos. vel cont. Paetus Thrasea, multo cum honore Caesaris, acerrime increpito Antistio, non quidquid nocens reus mereretur, id egregio sub principe, et nulla necessitate obstricto senatu, statuendum disseruit.* Tacit. *Ann.* XIV. 48.

(2) Veggasi Vicat, voc. *necessitas.*

(3) *Nam neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt. Hist.* IV, 74.

(4) Tal prezzo è determinato, secondo Aristotile, dall'*aporia*, o sia penuria della merce o derrata, o come vuole Smith, dall'offerta e dalla dimanda. Quanto si è scritto finora sui *fattori* del prezzo permutabile fino all'ultima teoria dell'Americano Carey! Niuno però meglio dei giureconsulti Romani colpì la vera natura di tal prezzo: *Pretia rerum non ex affectu, nec utilitate singulorum, sed communiter funguntur.* leg. 63, ff. *ad leg. Falcid.* leg. 33, ff. *ad leg. Aquil.* Nel nostro lavoro — *Dei valori permutabile e monetario* — femmo l'analisi di questi ed altri simiglianti responsi dei giureconsulti Romani, con un perpetuo parallelo tra tali responsi e le dottrine Aristoteliche, ravvisandone l'identità non solo nei concetti, ma anche nelle parole, per quanto permettea la diversità dei linguaggi.

tigiano appo noi fu il celebre Melchiorre Gioja. L'*utilismo* moderno non riconosce, come la *necessità* dei Romani, l'intima virtù o malizia delle azioni. Costoro, tra cui rifulsero gli Stoici, attemperavano ed applicavano la virtù ai pressanti bisogni civili; m'altro è il modificare, altro il disconoscere il genuino valore delle azioni. « Pel partigiano del principio della utiltà la virtù » non è un bene, se non a motivo dei piaceri che ne derivano, » il vizio non è un male, se non a cagione delle pene, che ne » sono il seguito. Se il partigiano del principio dell' utiltà tro» vasse nel catalogo delle virtù un'azione, il cui risultato fossero » più pene, che piaceri, egli non dubiterebbe punto di riguar» dare questa pretesa virtù come un vizio. Così se nel catalogo » dei vizî trovasse qualche piacere innocente, lo riporrebbe fra » gli atti legittimi, ed avrebbe indignazione pei pretesi virtuosi » che lo perseguitassero (1) ».

Un atto immorale, conchiude Bentham è un falso calcolo dell'interesse privato (2).

Ed il suo discepolo Italiano Melchiorre Gioja parimenti sostiene: « Tutta la morale deve ridursi ad un calcolo di piaceri e di dolori particolari, come tutta la politica ad un calcolo di piaceri e di dolori pubblici » (3).

Or chi non vede esser questa *utiltà* la falsa moneta di quella Stoica e Romana?

L'*utilità* del gius Romano non è quella dell'individuo isolato ma del maggior numero. Piacemi quì riferire un aureo frammento di Giuliano sito in un oscuro cantuccio del digesto (4).

(1) *Princip. de legislat.* ch. 1.

(2) *Un acte immoral est un faux calcul de l'intérêt personel. Deontologie* ch. 1.

(3) *Teoria civ. e pen. del Divorzio* — Prefaz.

(4) Leg. 51, §. 2. ff. *ad leg. Aquil.*

Esso spiega tutto quanto è il costante processo della Romana giureprudenza. « *Multa jure civili contra rationem disputandi pro utilitate communi recepta esse, innumerabilibus rebus probari potest.* Perchè il dritto Romano preferse sempre il senso comune alle astruserie filosofiche (*rationi disputandi*) meritò il primato fra tutte le legislazioni (1).

Nei calcoli di questa *necessità* si è spesso e gravemente errato, e da tale errore derivarono decadimenti e ruine di nazioni nobilissime. Ecco perchè il nostro poeta proclama l'osservanza della legge cosmica del *minimo delle forze* (2).

L'architettura Greca semplice, svelta, solida è preferibile alle costruzioni Gotiche complicate e pesanti. Non può di ordinario costringersi un cittadino a sacrifizî maggiori di quelli che son richiesti dalla *necessità*. Quante guerre non si son fatte, e non si fanno per inettissime cagioni, vanità nazionali, ambizioni dinastiche, cupidigie inverecondel Quante spese di lusso a larga mano si compiono, tralasciandosi spesso le necessarie e le utili, ed invertendo l'ordine segnato dai Romani giureconsulti! (3).

(1) Virgilio non adulava Roma, allor che disse, che la sua signoria toccava i confini del mondo, ed il suo pensiero i confini del cielo:

. . . *Illa inclyta Roma*
Imperium terris, animum aequabit Olimpo.
Aen. VI. v. 781.

(2) Il *minimo dei mali* nell'ordine morale — Τὰ ἐλαχιστα τῶν κακῶν. Aristot. *Eth. ad Nicomach.* II, 9. *De malis minima.* Cic. *de Offic.* III, 1. Il *minimo delle forze* nell'ordine fisico, ecco le due leggi fondamentali della *statica*, e della *dinamica* mondiale. È noto il dissidio tra Maupertuis, e Voltaire agitato colle parole più grossolane circa la scoverta della legge del *minimo delle forze*, senza accorgersi, osserva il Genovesi nella sua *Metafisica Italiana*, che molto prima di loro Aristotile aveala proclamata.

(3) *Impensae quaedam sunt necessariae, quaedam utiles, quaedam voluptuariae.* leg. I. ff. *de impens. in res dotal.*

Non veggiamo come sovente in Europa si esauriscono inutilmente nella pace le risorse della guerra per satisfare a bisogni fattizi con grave pregiudizio della cosa pubblica e malcontento dei privati!

Una delle ingiustizie dei tempi nostri è la immoderata espropriazione delle cose private pel preteso fine di pubblica utilità. Tal' espropriazione non può estendersi oltre i casi di urgente e indeclinabile necessità; nè parmi consono alla ragione, che per aversi maggior commodità o *euritmia* di una via pubblica debbasi togliere o mutilare la proprietà di un onesto cittadino. L'antichità era più giusta e sobria di noi: tra i molti esempi cennerò, che il Senato Romano respinse la dimanda dei pretori che voleano per maggiore ornamento derivar le acque del pubblico acquidotto pel fondo di M. Licinio Crasso (1); ed Augusto signore del mondo non ardì molestare i proprietari contigui al foro Romano per allargare ed abbellire il massimo e monumentale edificio di Roma (2).

Ognun sa con quale orrore Roma abbia accolto l'incendio della città procurato da Nerone, che volea rifarla più bella.

Pria di passare oltre fa d'uopo dileguare un dubbio, che facilmente mi si potrà opporre, vale a dire, che Dante nel sistema punitivo guardasse piuttosto la giustizia intrinseca dell'azione, l'*id ob quod*, cioè la rigorosa *adeguazione tra colpa e duolo,* insomma l'osservanza del *contrappasso;* anzi che la *necessità sociale*, cioè il *cujus ergo*. Al che si risponde agevolmente col poeta, distinguendo la giustizia divina, che si esercita nel trino regno ove cessa l'*ubi* e 'l *quando*, e l'uomo s'*insempra,* dalla giustizia umana che ha luogo nel *mutabile volume delle contingenze*. Ei ci am-

(1) Liv. *Hist.* XI, 51.

(2) Sveton. *Vit. Aug.* LVI.

monisce, che dobbiamo contenerci al *quia,* non essendo capaci di penetrare il *quare,* cioè l'intima essenza e valore delle cose e ci ricorda

. . . . . . *Nostra via dalla divina*
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel che più alto festina (1).

Dio solo è *scrutatore dei cuori* e quindi può calcolare l'intimo valore delle azioni. L'uomo non può, senza confondere la giustizia *universale* e l'*architettonica,* insevire oltre i casi ed i termini della *necessità.*

VIII.

Perchè la giustizia fosse genuina espressione del vero delle cose, e non già formola fattizia del potere, bisogna che dall'aere comune, ove si creano e dirompono i venti e le procelle, salga al puro e sereno etere, che non mai si turba per le vicende che agitano la sottostante atmosfera. La buona legge è quella che giova non ai pochi, m'al maggior numero dei cittadini. È grande iniquità, dice Filone presso Grozio (2) tramutare una frazione del popolo nel popolo intiero. *Iniquum est totum fieri accessionem partis.* La giustizia debbe essere impassibile, *vacua di affetti,* secondo Aristotile, *neque irasci, neque illacrimare debet,* giusta le frasi del giureconsulto Callistrato; è simigliante al Giove di Virgilio, innanzi a cui Rutuli e Trojani valgono lo stesso:

(1) *Purg.* XXXIII.
(2) *De Jur. B. et P.* II, 25.

Tros, Rutulusve fuat, nullo discrimine habebo (1).

Di quì l'ira fulminea del poeta contro governi, che rappresentavano non l'intiero popolo, ma una frazione predominante dello stesso; e che abusavano di nomi santissimi per satisfare a private cupidigie (2).

L'uno al pubblico segno i gigli gialli
Oppone, e l'altro appropria quello a parte,
Sì ch'è forte a veder, qual più si falli.
Faccian li Ghibellin, faccian lor'arte
Sotto altro segno; chè mal segue quello
Sempre chi la giustizia a lui diparte.

Non son prole legittima della giustizia le leggi pubblicate nella maggior parte di Europa da un secolo in quà, la cui mercè per false vedute economiche e politiche la condizione dei plebei urbani e rusticani si è miseramente degradata a segno tale da compromettere la esistenza medesima della civil comunanza. Guai a quel governo, che disprezza i gemiti dei disperati senza interrogarne i bisogni. Lo stesso inesorabile Bismarck non ha guari diceva: « *che bisogna raccogliere il granello di ragione nelle esigenze del socialismo* ». Non basta *raccogliere il granello*, bisogna *fecondarlo*.

Nella *Storia dei principî della legislazione* (3) previdi le future agitazioni del proletariato. Due anni or sono in una diffusa me-

(1) *Aen.* X. 108, ivi soggiungesi:

Rex Iupiter omnibus idem.
Fata viam invenient. 112, 113.

(2) *Par.* VI.

(3) Pag. 270 a 271. Napoli 1844.

moria pubblicata negli *Atti Accademici* intitolata—*Aristocrazia antica e moderna*—per filo e per segno si dimostrò, che tutte le rivolture politiche dal 1789 finoggi furono usufruite dalla borghesia, la quale oppresse la plebe con idea di ridurla all'antica schiavitù Greco-Romana. Conchiudea così: « Con questa nuo» va politica ed economia, consacrato come domma il *monopo» lio* dei suffragi, delle arti, delle industrie, dei commerci, delle » terre, dei capitali, in somma di tutto a pro della borghesia, » unica erede di tante spoglie; speriamo noi che il proletariato » ami la razza dei borghesi? »

» L'Aristocrazia Francese ed Italiana furono le prime a perire, » e doveva ciò di necessità avvenire. Nelle continue lotte col » Principato, non ebbero il senno dell'Aristocrazia Inglese, di » allearsi colla borghesia per conservarsi incolumi contro la feb» bre centralizzatrice del Principato. Questo se ne accorse, e col » mezzo dei borghesi distrusse la nobiltà ch'era troppo fidente » in sè stessa, ed avea peccato di egoismo.

» Or che la borghesia, circoscritto in brevi confini il Princi» pato, spenta l'Aristocrazia, è rimasta signora del campo, tem» peri il suo egoismo, provvegga ai bisogni del proletariato ch'è » certamente assai più numeroso, e virtuoso di lei: distrugga » un monopolio, che si camuffa con sembianze scientifiche ».

» Il fremito dei popoli non si può sedare nè colla pace ar» mata, nè colle bajonette, nè coi plebisciti, ma colla prudenza » e colla giustizia. Date a ciascuno ciò che gli spetta; e la civil » comunanza riposerà su colonne adamantine ».

» Non disprezzate come impotenti i conati delle plebi. Le acque » disprezzate di Ezechiello divennero torrenti, e non si poterono » più guadare (1). Anche nel petto plebeo batte un cuore, che

(1) Ezech. XLVII.

» aspira alla virtù, alla scienza, alla felicità, esclami anch'egli
» in un impeto di sincero e dignitoso compiacimento: *Io sono ita-*
» *liano* (1) ». Parole vatidiche. Nel corso degli ultimi due anni abbiam veduto le scene sanguinose, e gl'incendî della *Internazionale*, la quale strumento della giustizia di Dio, dirò con Giovenale,

Victum ulciscitur orbem.

Difatti egli non è da mettersi in dubbio, che i rivolgimenti politici, i quali dallo scorcio del secolo XVIII finoggi si consumarono in molte regioni Europee, quanto giovarono alla borghesia, tanto nocquero alla plebe, cioè alla massima parte del popolo. Nella coltura delle terre il sistema ordinario dei baroni era il *censo* con *terraggi* o sia prestazioni fisse: il *censuario* partecipava del dominio della terra a lui *censita:* e migliorandosi il fondo, l'immegliamento era a suo pro. Così agivano i baroni contro cui i borghesi tanto declamarono. Decaduta l'aristocrazia, i borghesi acquirenti dell'opimo patrimonio dei baroni e dei luoghi pii soppressi, in nome della *libertà* e del *progresso* mutarono metro. Non contenti di avere acquistati tanti terreni a vil prezzo, e come suol dirsi qual *sacco di ossa rotte*, con una ostinata strategia contro gli agricoli, li cacciarono dai fondi coltivati per lunghi secoli come *censuarî*, e spinsero contro i riottosi aspre persecuzioni giudiziarie, sostenendo che i pretesi *censuarî* o sia *coloni inamovibili*, eran semplici fittajuoli *amovibili ad nutum* del proprietario. A tanto giunse la *fame senza fine cupa* dei nuovi semidei!

Le grida di quegl'infelici costretti ad abbandonar le terre coltivate dai loro maggiori, hanno più volte lacerato il mio cuore, e

(1) Pag. 118 a 119.

duolmi come la borghesia lieta dei suoi trionfi abbia obbliati i più sacri dettami di giustizia e di senso comune (1).

Ciò spiega il perchè oggidì nella Italia, segnatamente meridionale, il titolo di *galantuomo* sia generalmente esecrato dai plebei; e perchè l'emigrazione si diramasse in proporzioni così spaventevoli; e chi non voglia emigrare si precipiti nel brigantaggio.

È cosa crudele in pensando, che la plebe agricola Italiana sia ridotta a tale *ilotismo*, mentre oggi in Irlanda con *censi*, o con *affitti fissi*, si cerca immegliare la condizione dei coloni. Degradati i nostri coltivatori dalla categoria di *censuari fissi* a quella di *fittuari temporanei*, poco affetto hanno ai terreni non proprî, e dai quali ad ogni momento possono esser cacciati; essi soggiacciono al flagello, cui Dante condanna molte anime ree: un vento turbinoso

> *Di quà, di là, di giù, di sù gli mena;*
> *Nulla speranza gli conforta mai*
> *Non che di posa, ma di minor pena* (2).

Tornando ora al nostro poeta, ei scocca strali acutissimi contro il popolo di Firenze, comunque si reggesse a repubblica:

(1) Nell'ultimo trimestre la nostra Corte di Cassazione fra le altre cause di tal natura, ne decise due più culminanti, ma con fato diverso. Respinse il ricorso di un tal *del Sordo*, ricco borghese di Puglia, che da un fondo ex-baronale volea cacciare i *coloni*, dicendoli semplici fittajuoli; annullò prima a Sezione semplice, di poi a Sezioni riunite due sentenze della Corte di Appello di Napoli nella causa tra un compratore parziale di un ex-feudo contro i *coloni di Casacalenda;* le quali avean ritenuti come *censuari* i coltivatori di quello ex-feudo. In virtù di tal pronunziato più di 100 famiglie furono espulse dal secolare possesso, intuonandosi loro il tremendo emistichio Virgiliano — *Veteres migrate coloni.*

(2) *Inf.* V.

Molti han giustizia in cor, ma tardi scocca,
Per non venir senza consiglio all'arco,
Ma il popol tuo l'ha in sommo della bocca (1).

Questa alterazione di cose e di nomi fa sì, che i governi producano non *susine vere*, ma *bozzacchioni* (2) e per l'inesorabile legge del *cader della pietra* (3), la quale domina tutte le sfere della creazione, quanta è la stoltezza dei governanti, tanta sarà la reazione ed il ribollimento dei governati.

Non vi ha moto civile, il quale tra l'ispidezza e la bruttura delle forme non abbia in sè qualche germe di giustizia, qualche fondo di vero: ogni rivolgimento è lezione che la Provvidenza dà ai governi per meglio indagare i veri bisogni dei popoli, lezione che spesso torna infruttuosa per l'umana superbia e volubilità. Il poeta riprova e rigidamente punisce i seminatori ed operatori di scissure tra famiglie, città e popoli (4): ma quando si tratta di una società ridotta

. . . . *A femmina balba*
Con gli occhi guerci e sovra i piè distorta,
Con le man monche, e di colore scialba (5):

cioè *guercia* nella legislazione, *distorta* nelle finanze, *balba* nell'amministrazione, *scialba* in tutta la fisonomia, ei

(1) *Purg.* VI.
(2) *Par.* XXVII.
(3) *Purg.* XV.
(4) *Inf.* XXVIII.
(5) *Purg.* XIX.

. . . Porta la sua fronte,
Come colui che l'ha di pensier carca,
Che fa di sè un mezzo arco di ponte (1).

E lungi dallo slanciarsi nella risoluta sentenza dei dottori Guelfi di Bologna, non fa che deplorare la *mala signoria*, e le infauste conseguenze che ne derivano (2).

Se mala signoria che sempre accora
Li popoli soggetti, non avesse
Mosso Palermo a gridar mora, mora.

Nè solamente inveisce contro la *mala Signoria*, m'anche contro quella, che si giace neghittosa. Veemente è il suo slancio contro l'imperatore Alberto, che lasciò l'Italia in preda alle sue miserie, dissensioni e dolori:

O Alberto tedesco, che abbandoni
Costei ch'è fatta indomita e selvaggia,
E dovresti inforcar li suoi arcioni,
Giusto giudizio dalle stelle caggia
Sovra il tuo sangue, e sia novo ed aperto,
Tal che il tuo successor temenza n'aggia.
Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto
Per cupidigia di costà distretti,
Che il giardin dell'imperio sia diserto! (3).

(1) *Purg.* ivi.
(2) *Par.* XIII.
(3) *Purg.* VI.

IX.

Vegnendo ora al tanto disputato problema della centralità, il nostro poeta vuole, che il governo con saggia direzione informi tutto del suo principio vitale, ma non invada ogni cosa; che in somma siavi unità *organica*, e non *meccanica*, unità vivificatrice, non oppressiva colla *cappa di piombo dorata;* cui son condannati varî malvagi nell'inferno (1). Come il governo divino

In ogni parte impera e quivi regge (2).

così il governo umano deve per quanto sia possibile lasciar libero l'esplicamento delle forze a lui subordinate. La provvidenza divina tutto dirige, ma non permette che i *primi effetti* o sia *valori* assorbano la *dinamica* e l'*aseità*, o sia autonomia degli altri *effetti* minori, che debbono aggirarsi *per lo gran mare dell'essere*

Con l'istinto a lor dato che li porti (3).

La provvidenza umana, che pretende la uniformità dei procedimenti, e la semplicità dei modi, non imita, ma falsa la provvidenza divina, è in aperta ribellione colla natura e colla umanità. Una trista esperienza ci ammaestra, che queste pretese uniformità e semplicità non sono che servilità e complicazioni, *non arti, ma ruine* (4).

(1) *Inf.* XXIII.
(2) *Inf.* I.
(3) *Par.* I.
(4) *Par.* VIII.

La idea divina tutta *luce* e tutta *amore* cominciando dalle prime, e scendendo alle ultime contingenze, diffonde il suo raggio di vita secondo la diversa *cera* delle creature, senza che ciò distruggesse o soffogasse la propria individuazione, e le forze ingenite loro compartite per attuarla nel tempo e nello spazio (1).

Ciò che non muore, e ciò che può morire,
Non è se non splendor di quella idea,
Che partorisce amando il nostro Sire:
Chè quella viva luce che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall'Amor, che in lor s'intrea,
Per sua bontate il suo raggiare aduna
Quasi specchiato, in nove sussistenze
Eternalmente rimanendosi una:
Quindi discende alle ultime potenze
Giù d'alto in alto tanto divenendo,
Che più non fa che brevi contingenze.

Il governo unificatore è un governo di violenza e di gretto meccanismo, rassomiglia al sole cocente della *canicola*, che nuoce agli oggetti esterni ed a lui stesso, ch' è costretto a bendarsi perchè ha *rose le temperanze dei vapori:*

Sì come il sol che si cola egli stessi
Per troppa luce, quando il caldo ha rose
Le temperanze dei vapori spessi (2).

Ma fortunatamente questo fenomeno è breve: altramente il

(1) *Par.* XIII.
(2) Ivi V.

genere umano rimarrebbe soffocato. Insomma il governo secondo il gran precetto di Tacito *deve saper tutto, ma non ingerirsi in tutto* (1). L'imporre al popolo un corso uniforme di studî, qual più talenta alla fazione che domina, non è progresso e libertà, ma pedanteria e tirannide; principalmente quando i padri di famiglia son convinti che il sistema forzoso degli studî sia falso, e che la filosofia imposta sia atea e liberticida. Si arroge che il medesimo corso di studî mal si attaglia a tutte le condizioni dei cittadini, ed alle diverse destinazioni degli studenti.

In altra nostra memoria — *La libertà delle associazioni* — diffusamente dimostrammo l'errore gravissimo di Turgot ministro Francesco, della setta economica dei *fisiocrati*, in aver distrutto col suo famoso editto tanto celebrato dalla superficiale scuola francese, l'antichissimo instituto dei sodalizî artistici. Egli volle distruggere il monopolio delle caste artigiane, e creò il monopolio dei capitalisti e degli imprenditori. Centinaja di migliaja di operai cacciati dalle natie corporazioni divennero l'incubo della Francia, e la sentinella avanzata di tutte le rivoluzioni. Fa più male una falsa scienza, che una ignoranza assoluta, imperciocchè questa è soccorsa dal senso comune, che manca al sofista.

Ci gode l'animo leggendo, come questi sodalizî sì frequenti in Grecia, in Roma, e nel medio-evo, abbian da varî anni gittate profonde radici negli Stati uniti del Nord in America. Ciascuna associazione provvede con analoghi statuti ai bisogni degli associati in caso d'infermità o di morte. Non sono soggette ad alcuna restrizione legislativa: l'ambasciatore Inglese a Washington incaricato con tutti i suoi colleghi all'estero, di raccogliere notizie su tali coalizioni (*Trades Unions*) scriveva il 6 maggio 1867 al *Foreing-Office;*

(1) *Omnia scire, non omnia ex qui. Vita Agricol.* XIX.

« Il governo Americano non si occupa di queste associazioni,
» ed ha mostrato grande sorpresa, quando io gli ho domandato,
» in qual modo la legge le regolasse ».

Ecco la risposta più bella alla funesta saccenteria di Turgot, che ridusse gli operai francesi a sì miseranda condizione, che rese necessario il *Socialismo*, e l'*Internazionale*. Governanti, restituite a ciascuno ciò che gli avete tolto, e non tremerete più, nè ricorrerete ai mezzi brutali dei cannoni e delle baionette. Mi varrò volentieri delle parole di un moderno storico Inglese, Macaulay: « il solo rimedio contro i mali prodotti dalla libertà consiste nella libertà intiera ». Essa è l'asta di Achille che ferisce e guarisce. Date agli operai liberrima facoltà di associarsi, come prima faceano, e voi dormirete tranquilli.

Per questo motivo, osserva un recente storico Americano, nella confederazione del Nord niuna importazione socialista da Roberto Owen a Considerant, potè gettar radici; ed i riformatori non vi trovarono che amare disillusioni; nè si ebbe ricorso a mezzi violenti contro i gemiti ed i fremiti del proletariato. Un celebre filantropo Americano, Channing, pochi mesi fa diceva « Noi non garantiamo la nostra proprietà contro i poveri, accusandoli di formare il piano di un brigantaggio universale ». Bisogna dunque conchiudere, che chiunque abbia fede nella efficacia della libertà, non la soffoga officialmente, come fece Turgot tristamente imitato in Italia.

Il detto finora può bastarci a conoscere i divisamenti del nostro poeta circa i rapporti tra l'individuo e lo Stato: dopo ciò sarebbe facile il discendere nella selva dei dati più peculiari. Giova averlo interrogato sui punti più salienti per veder come dalle tenebre egli crea la luce, mentre i nostri sofisti della luce han creato le tenebre. A quanti dei moderni scrittori si potrebbe dire,

. . . . *Però che tu rificchi*
La mente pure alle cose terrene
Di vera luce tenebre dispicchi (1).

Prima di ammainar le vele riassumo in tre parole tutto il concetto Dantesco, *suum cuique tribuere:* in ciò consiste la *quiddità* (*vis et potestas*) della giustizia, il cui trionfo si celebra nel pianeta di Giove:

Diligite justitiam, *primai*
Fur verbo e nome di tutto il dipinto,
Qui judicatis terram, *fur sezzai* (2).

Le costellazioni dei Giovi terrestri non posson rifulgere e durare, senza questo *dipinto*, e chi assume dovere essere governo e diplomazia *accorgimenti e coverte vie* (*arcana et flagitia imperii*) ignora od obblia che senza giustizia mal si conserva l'impero; che il principe regna per la *misericordia del provvedere*, non per la *superbia del grandeggiare:* altramente gli Stati *non sunt regna, sed magna latrocinia*, al dire di Agostino (3).

L'amor della patria, osservò Cicerone, costringe ed abbraccia in un nodo salutevole tutti gli altri amori dei figliuoli, dei parenti, degli amici (4), ma non disse, nè dir potea, che il governo della patria debba tutto assorbire; ovvero che da questo

(1) *Purg.* XV.

(2) *Par.* XVIII.

(3) *Neque enim dominandi cupiditate imperat, sed officio consulendi; nec principandi superbia, sed providendi misericordia.* August. *de Civit. Dei*—XV, 16. XIX, 14.

(4) *Chari sunt parentes, chari liberi, propinqui, familiares: sed omnes omnium charitates patria una complexa est. De Offic.* I, 17.

governo rampollino tutti i dritti dei cittadini — *Unicuique suum* — e tutto sarà salvo, nè si udrà il grido malaugurato dei trasmigranti in regioni straniere,

Nos patriae fines, et dulcia linquimus arva,
Nos patriam fugimus (1).

Affisiamo lo sguardo su la nuova statua del nostro poeta: in una mano ha il suo volume: l'altra sospesa tra il cielo e la terra par che riproduca il solenne e grave pensiero, che agita la sua fronte, pensiero di sconfidenza nella terra, e di confidenza nel cielo: vede la terra, e duolsi che sia scomparsa la pace perchè n'è scomparsa la giustizia, di cui la pace è figliuola,

Cerca, misera, intorno dalle prode
Le tue marine, e poi ti guarda in seno,
Se alcuna parte in te di pace gode (2).
Che val perchè ti racconciasse il freno
Giustiniano, se la sella è vôta
Senza esso fora la vergogna meno.

Ei però non si sconforta, e ripete a sè medesimo,

Ma l'alta provvidenza che con Scipio
Difese a Roma la gloria del mondo,
Soccorrà tosto, sì come io concipio (3).

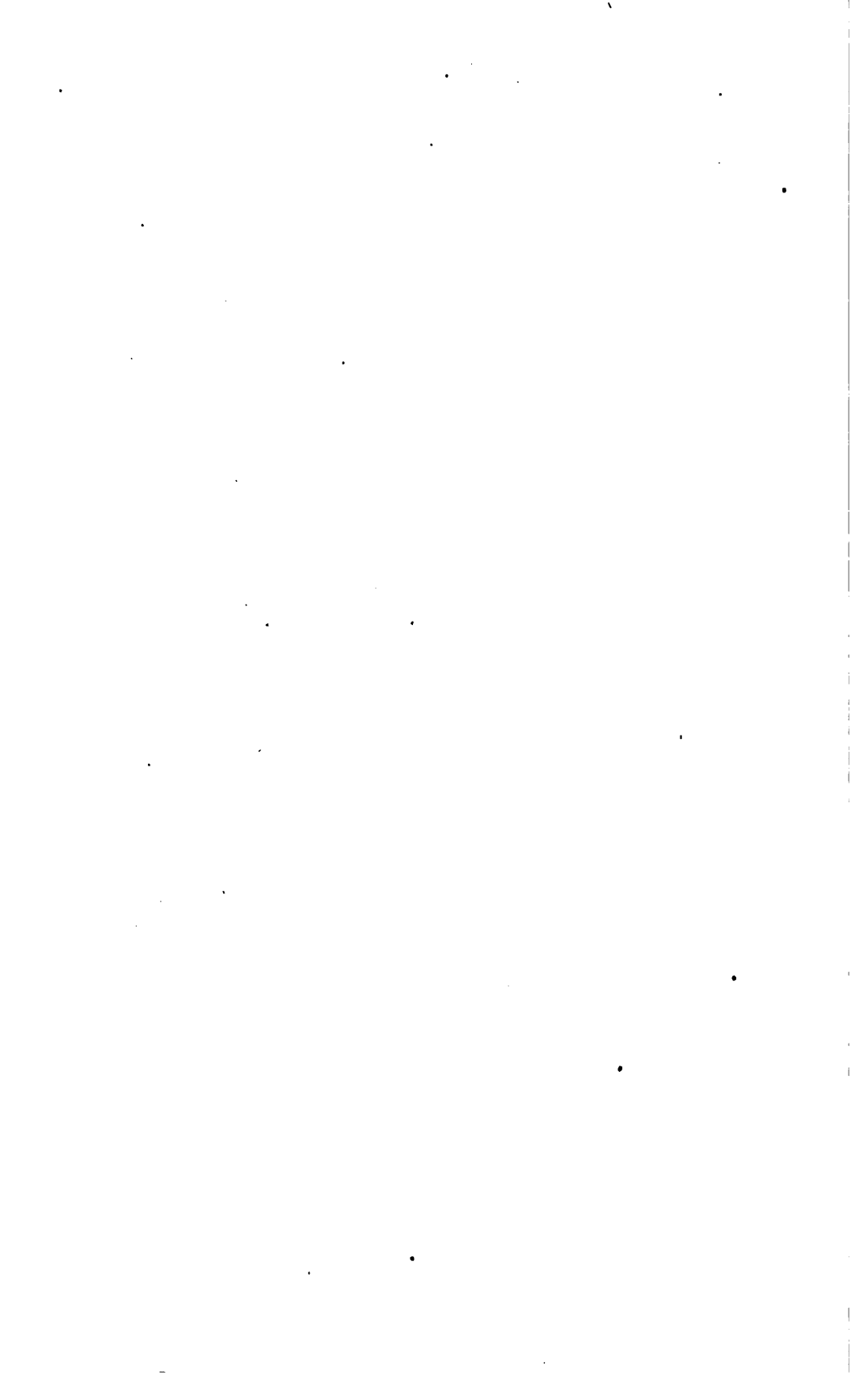
(1) Virg. *Bucol.* I.
(2) *Purg.* VI.
(3) *Par.* XXVII.

In una cantica pubblicata ai 20 maggio 1860 (1), diretta a Dante, poi che percorsi rapidamente il trino regno, io conchiudea, ed oggi conchiudo anche così:

Nei versi tuoi tutto il saver costringi
Del secol tuo, tu le altre età prepari,
E intorno l' ara tua le accogli e stringi.
Tu dolci semi spargi, e frutti amari
Dalla patria riscuoti a te matrigna,
Sorte crudel degli animi preclari!
Tu le perdona; supplice e benigna
T' innalza templi, e misera si pente,
Che rado un bello ingegno in lei si alligna.
Deh! guarda com' è lacera e gemente,
Fatta bersaglio di ferite crude,
Con quella voce tua così possente
Tu le implora da Dio forza e virtude.

(1) *Poliorama pittoresco*, ann. XIX. n. 25.

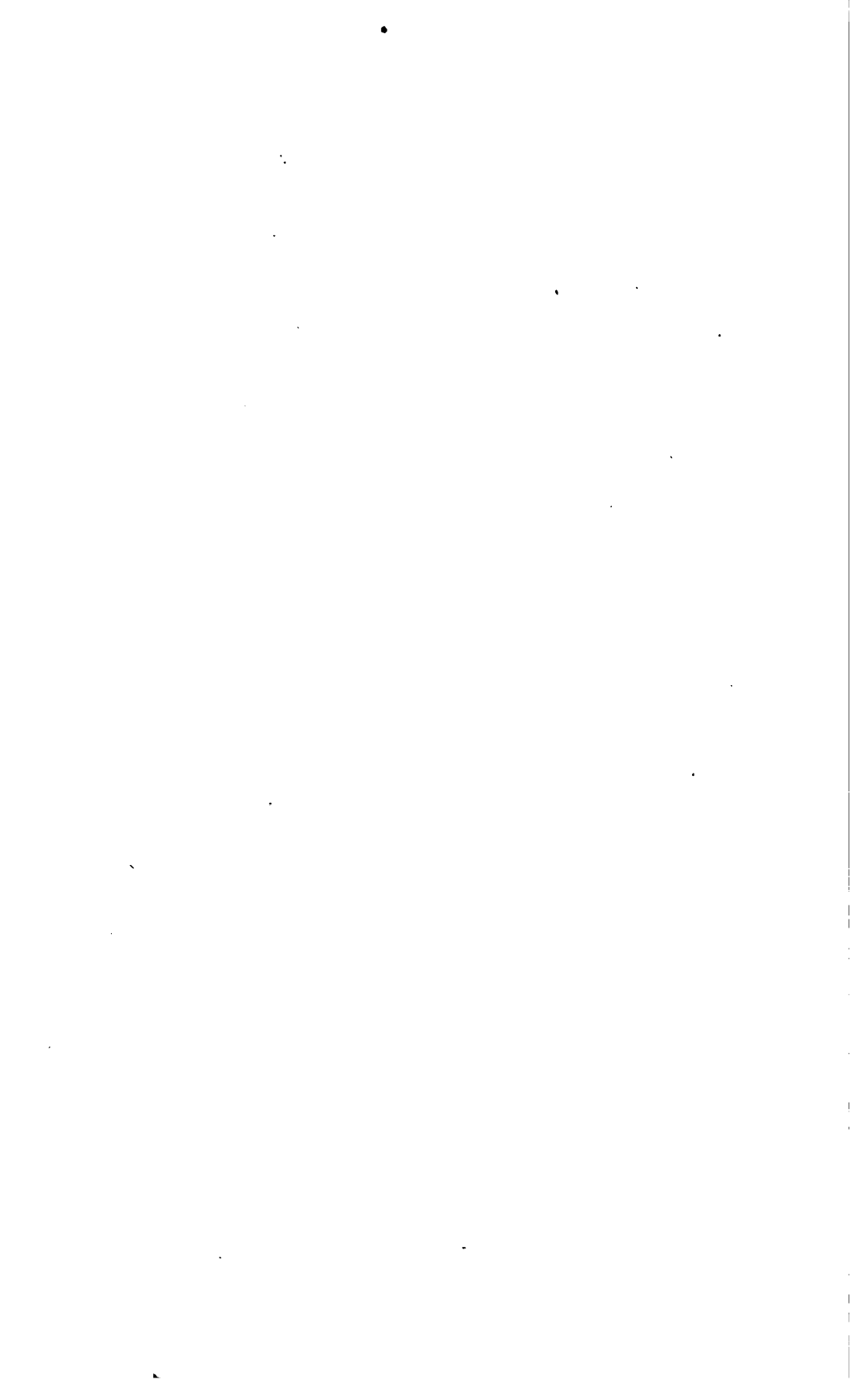
ERRATA CORRIGE

	ERRORI	CORREZIONI
	(Prima Memoria)	
Pag. 9 v. 4	infine	infino
» 23 » 18	da un dipresso	a un dipresso
» 32 » 5	ed perciò	e perciò
» 41 » 30	alacramente	alacremente
» 44 » 24	questo fatto	questa fatta
» 46 » 5	dal mondo	del mondo
» 64 » 27	L'agricoltura,	L'agricoltore,
» 73 » 21	cosa nascosta	così nascosta
» 103 » 28	è quel che è deve	è quel che è e deve
» 107 » 16	idealismo assoluto,	l'idealismo assoluto,
» 125 » 19	porvelo	porvele
» 126 » 2	dalla Bibbia	della Bibbia
» 144 » 27 nota:	πνεύμαϑος	πνεύματος
» 160 » 30	in questo senso che il cristiano	in questo senso il cristiano
» 163 » 34 nota:	del Padre, del Figlio,	del Padre e del Figlio,
	(Terza Memoria)	
» 101 » 22	cola	cela

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELL'ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME OTTAVO

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

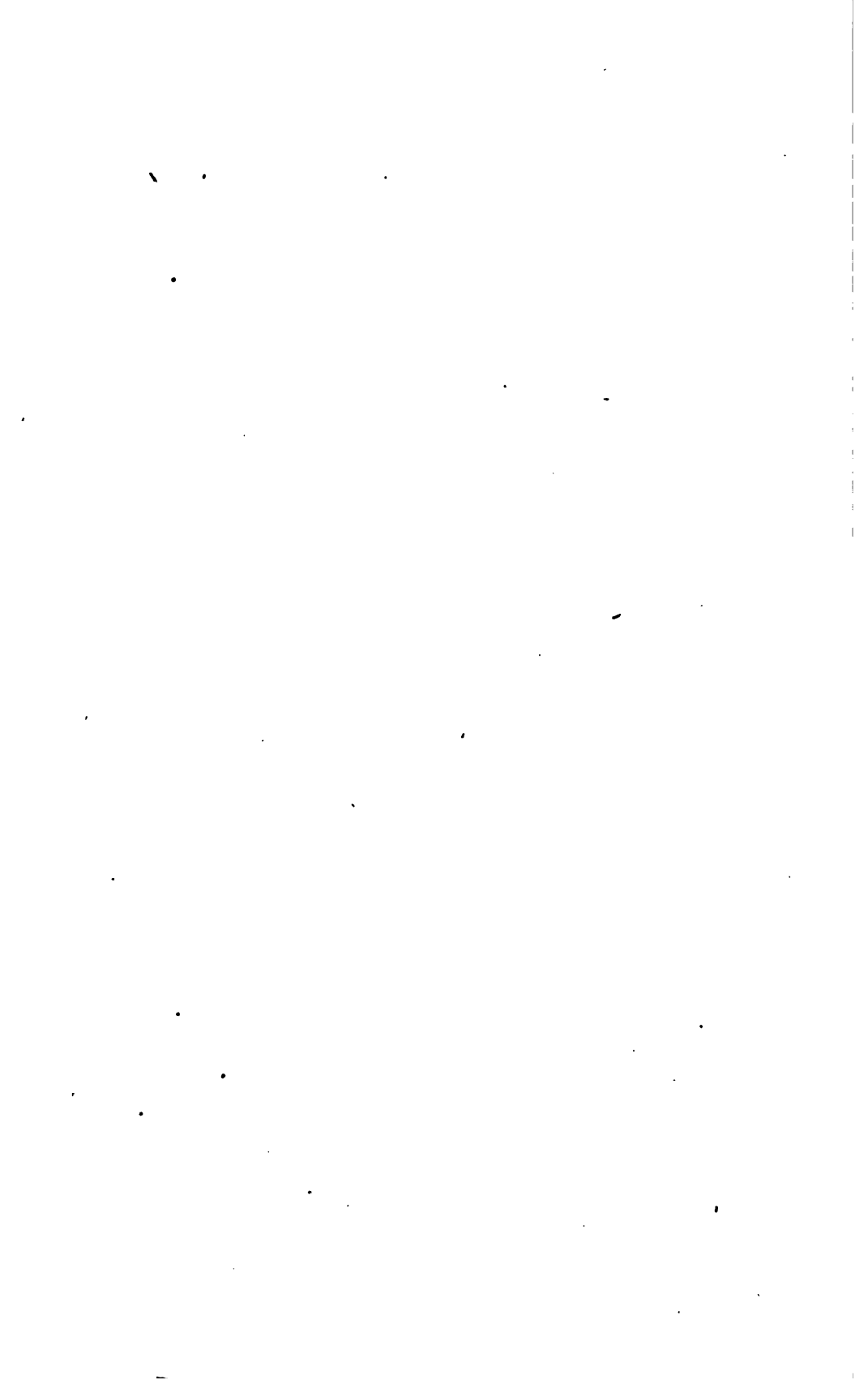
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

VOLUME OTTAVO

NAPOLI
STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ
—
1872

DEI PROGRESSI

DEL

DIRITTO CIVILE IN ITALIA

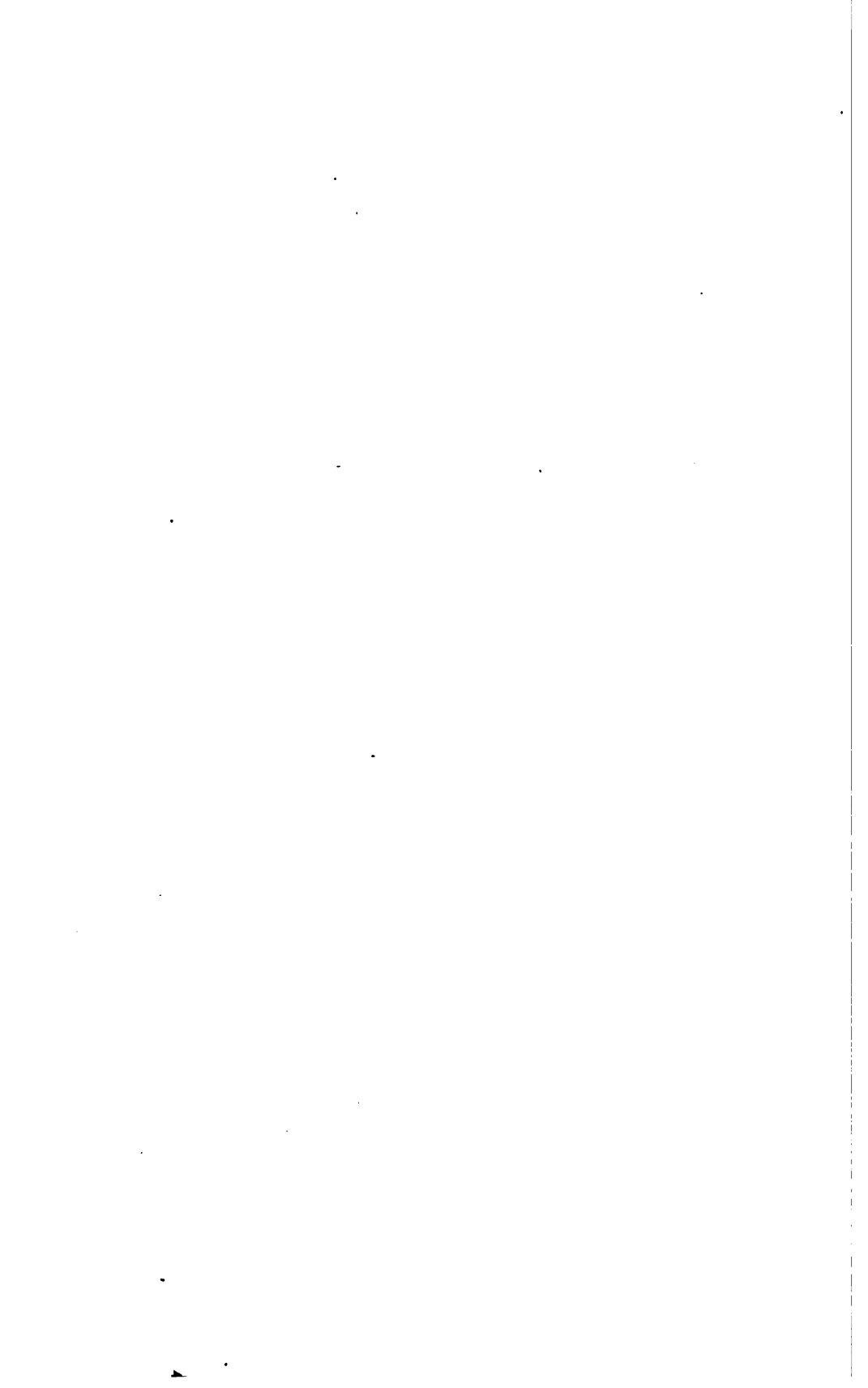
NEL SECOLO XIX.

MEMORIA

DEL SOCIO

GIUSEPPE PISANELLI

DEI PROGRESSI

DEL

DIRITTO CIVILE IN ITALIA

NEL SECOLO XIX (1).

Al cadere del passato secolo, imperava in tutti gli stati d'Italia il diritto romano e insiem con esso il diritto canonico e una congerie di leggi, di statuti e consuetudini peculiari a ciascuno stato. Ma già dapertutto erano avvertiti i danni di questa babele legislativa, e tutti desideravano leggi più certe e più conformi alle mutate condizioni de' tempi.

Le contese con la sede pontificia, sostenute virilmente dal Tanucci, da Giuseppe secondo, da Leopoldo

(1) Non sarà superfluo che qui dichiari lo scopo a cui era destinato questo lavoro; perocchè da quello scopo mi erano prefissi i confini. Il governo Francese, pensando che l'esposizione universale del 1877 dovesse comprendere anche le scienze e le lettere, invitò all'uopo gli altri governi; ed il Berti, Ministro della pubblica istruzione, mi onorò dell'incarico di compilare una esposizione de'progressi della legislazione italiana. Era mio proposito aggiungere al lavoro uno specchio delle opere di dritto pubblicate in Italia; poteva tornare utile anche agl'italiani; ma le difficoltà non erano poche. Spero che non saranno senza frutto quelle notizie che ho potuto raccogliere.

di Toscana, scuotendo le supremazie più rispettate, erano riuscite ad emancipare la potestà laicale, a diffondere il sentimento della uguaglianza civile, ad accrescere l'autorità de' leggisti, avversari d'ogni privilegio, audaci promotori di riforme.

Ma a compiere le riforme non basta desiderarle, è pur necessario che si abbia un concetto definito delle innovazioni.

Non mancava questo concetto nella legislazione penale, in molte parti già scrollata nella pubblica coscienza, ch'ebbe una rivelazione potente nella voce di Cesare Beccaria. Dapertutto si sapeva quello che di essa si dovesse eliminare, e, in Napoli, gli scritti del Filangieri e del Pagano aveano pure apparecchiata l'opera de' nuovi legislatori.

Ma nella legislazione civile, ed anche in Napoli ove furono luce della loro età e dell'avvenire Aulisio, Giannone, Argento, Gravina, Capasso, Cirillo, Vico, ed ove le nuove dottrine di economia erano state insegnate dal Galiani, dal Genovesi, dal Delfico, non si era pervenuto a sceverare ed ordinare quella parte della dottrina giuridica corrispondente alle nuove condizioni sociali, come si era fatto in Francia, segnatamente per le opere del Domat e del Pothier.

Rimasero pertanto in questa parte inesauditi i desiderii de'popoli e vani i conati che i Principi, allora proclivi alle riforme, fecero per secondarli. Avean creduto di soddisfarli Carlo Emanuele Re di Sardegna, con le costituzioni da lui pubblicate nel 1770, e Francesco Duca di Modena con le costituzioni del 1771; ma se

quelle costituzioni rendevano certa in molte parti la dottrina giuridica, e riassumendo i precetti degli statuti locali e delle varie consuetudini, aveano condotto i popoli a più tollerabile stato, siccome non abbracciavano tutta la vita civile, così anche in quei paesi continuò l' impero del dritto comune. In Toscana fin dal 1747 furon tenute assemblee per la compilazione di un codice; ed anche oggi si leggono con soddisfazione i discorsi pronunziati in quelle radunanze da Pompeo Neri Badia, e l'opera, più tardi pubblicata ed intesa al medesimo scopo, di Domenico Lerci (1). Alle quali esigenze ebbe in animo di corrispondere il Duca Leopoldo, incaricando, nel 1787, prima il Vernaccini e poi il Ciani della compilazione di un codice civile. « Fu voto di Leopoldo, scrive il Forti, come lo era stato dell'augusto suo padre la compilazione di un codice; ma era fatale che i voti Toscani in questa parte non rimanesser giammai soddisfatti » (2).

« Se il codice non compare, scrivea più tardi Vincenzo Salvagnoli, non fu colpa del fato, nè tutta dell'inerzia per cui andiamo celebrati. Opera è questa figlia del tempo e di lunghe fatiche della scuola, di esercizii dotti del Foro; perchè l'una co'documenti della scienza, l'altro co' resultati della esperienza, insieme informano le tavole che il supremo potere può sancire, non creare » (3).

(1) *Prodromo della estirpazione del Pirronismo nella ragion civile in Italia 1789.*

(2) *Istit.*

(3) *Elogio di Girolomo Poggi.*

Nel Reame di Napoli, ove prima si era sviluppato il contrasto con la potestà pontificia, più che altrove ferveva il desiderio delle riforme, promosse con concorde volere da uomini eletti e reputatissimi (1). E due importantissime riforme si erano già compiute nella legislazione civile. La prima con legge del 1774 che imponeva a' magistrati l'obbligo della motivazione, censurata da molti e difesa da Gaetano Filangieri che allora non avea peranco compiuti gli anni 22: l'altra del 1786 che, ordinando l'archivio, prescrisse fossero nell'archivio registrati tutti i titoli da cui nasceva azione ipotecaria.

Buone leggi si venivano pubblicando pel commercio, e fu dal Re Ferdinando incaricato Michele Iorio della compilazione di un codice di commercio. La qual opera compiuta e pubblicata, non autenticata dal Re, e negletta poco appresso per domestiche agitazioni e per la guerra, si tenne come norma nelle cause commerciali.

La rivoluzione francese, che non tardò a propagarsi anche in Italia, sospese il corso pacifico delle riforme; ma ben presto aprì a queste più larga via e ne accelerò il cammino.

I mutamenti legislativi avvenuti in Italia han seguito i mutamenti politici; ma in verità n'erano indipendenti e vinsero le ripugnanze che incontrarono le

(1) Oltre il FILANGIERI, il PAGANO, il GENOVESI, ed altri già ricordati, erano autorevolissimi RAIMONDO DI SANGRO, FRANCESCO SPINELLI, PAOLO DORIA, TROISE, PALMIERI, CARACCIOLO, DE GENNARO.

nuove leggi e i tentativi che si fecero per ripristinare le antiche.

Ne'primi anni di questo secolo in tutte le provincie d'Italia, eccetto la Sicilia e la Sardegna, venivano promulgati i codici francesi, che erano il portato più universale e più duraturo della rivoluzione francese.

Le leggi romane che aveano per molti secoli imperato in Francia, mercè i nuovi codici, erano dalla Francia restituite all'Italia, attemperate alle nuove condizioni della vita civile. Parvero que'codici imposti all'Italia dalle armi straniere, ma invece contenevano la legislazione dall'Italia aspettata; e i governi restaurati, non ostante la loro avversione per le innovazioni recate dalla rivoluzione francese, dovettero, o presto o tardi, accettarle.

Non fu possibile a'Borboni di ritogliere i nuovi codici a'napoletani, ne'cui animi le nuove dottrine aveano messe maggiori radici, ma sperando di poter riconquistare anche il merito di nuovi legislatori, crearono una giunta incaricata di compilare una nuova legislazione pel ricuperato Regno. Impazienti pubblicarono nel 1816 una legge speciale per le successioni intestate, che a'figli maschi conferiva la metà de'beni ereditarii, e li facea concorrere con le femine nell'altra metà. Ebbe vita questa legge per soli due anni. Nel 1819 fu promulgato il codice pel Regno delle due Sicilie, che riproduceva la legislazione civile francese con poche modificazioni.

Le più importanti, rispetto al codice civile, furono la prescrizione di celebrare il matrimonio secondo le for-

me del concilio di Trento, il divieto del divorzio e la permissione data a'nobili d'istituire majoraschi, sfogo alle ambizioni aristocratiche.

Si tenne con la pubblicazione de' nuovi codici esaurita l'opera legislativa, ma ripigliò vigore quella dei giuristi. Si trovarono collocati costoro, nel 1809 quando furono pubblicati i codici francesi, tra due legislazioni, l'antica di cui erano esperti, e la nuova che sembrava straniera. Però a risolvere le controversie si ricorreva ad un tempo alle opere di dritto precedenti la nuova legislazione, ed a quelle che si venivano di mano in mano pubblicando in Francia. Questo scontro di due letterature giuridiche, utile a farne riconoscere le relazioni e ad apprendere i concetti della nuova codificazione, sospingeva le menti a faticose e dotte ricerche, ma mostrava quasi spento ogni movimento spontaneo; nella scuola e nel foro s'invocarono come documenti indeclinabili e con pari autorità le sentenze del S. R. Consiglio e della Cassazione francese (1).

Questo studio, durante il quale quasi si maturava la

(1) Le pubblicazioni giuridiche fatte in Napoli per un lungo periodo, dopo il 1809, o sono ristampe di opere antiche o traduzioni di opere francesi. Ogni opera di dritto importante, venuta fuori in Francia, fu tradotta e pubblicata in Napoli; il più delle volte con utili annotazioni. Così il volgarizzamento del POTHIER, del TOULLIER annotato dal DE MARTINO, delle opere del MALAVILLE, del LOCRÉ, del MERLIN, del DALLOZ, del DELVINCOUR annotato da LIBERATORE, del DURANTON, annotato dall'AMOROSI, dell'AMANTE commentato dal GIGLI, del BENOIT annotato dal COSI, del TROPLONG, del CARRÉ, del MARCADÉ, del PARDESSUS, del BONNIER, annotato da LANZA, del DOUVERGIER, del SOLON, del VAZEILLE, del PROUDHON, dell'ESQUIROZ.

nuova dottrina giuridica, non poteva esser lungo in un paese ove abbonda l'ingegno ed è naturalmente speculativo. La corte di Cassazione di Napoli, che nelle materie penali fin dalla sua origine ebbe una giureprudenza propria, anche nelle materie civili conquistò, in breve spazio di tempo, grande autorità pe' nomi del Principe di Sirignano, che n'era il Presidente, e per quelli di Giuseppe Raffaele, Giuseppe Poerio, Davide Winspeare, Nicola Nicolini, Vittorio Englen, Luigi Cianciulli che rappresentavano il pubblico ministero e che sarebbero bastati essi soli ad illustrare una età.

Il codice delle due Sicilie venne a confermare il sentimento che la nuova legislazione era il naturale portato de'nuovi tempi, e gli studii giuridici acquistarono quel vigore che ad essi manca se non hanno la coscienza di versare sopra una legislazione domestica.

Anche in Parma, nella fine del passato secolo, già segnalata come una delle più dotte e più colte città di Europa (1), era divenuta familiare la nuova legislazione, la quale fu provvisoriamente confermata. Create dal governo restaurato parecchie giunte per la compilazione de'codici, fu nel 1820 pubblicato il nuovo codice civile, che riproduceva il codice francese, salvo poche modificazioni, principale quella che prescrivea doversi

(1) La coltura di Parma fu promossa dal Dutillot, moderatore per più anni, del governo Parmense, e che aveva chiamato in Parma Paciandi, Cantini, Venini, Detossi, Bodoni, Condillac, Millot, Pageol.

celebrare il matrimonio tra i cattolici giusta le regole e colle solennità della Chiesa.

Più larghi effetti ebbe la restaurazione del 1814 nella Toscana. Fu quivi istituita una giunta per la compilazione di un codice civile, la quale di mano in mano dovea sottoporre alla sanzione sovrana i suoi lavori, che sarebbero stati pubblicati come leggi speciali (1). Furono frutto degli studi di questa giunta, la cui maggioranza volea tutto ridurre allo stato del 1808, le leggi pubblicate nel corso del 1814, con le quali si provvide intorno alla patria potestà, alla emancipazione, alle tutele e curatele, alla successione testamentaria e alla successione legittima. Si mantennero le disposizioni del codice francese per la prova testimoniale e pel regime ipotecario; si mantenne pure il codice di commercio. Rappresentavano coteste leggi una transazione tra il nuovo e l'antico, e i provvedimenti che più si scostavano dalla legislazione francese erano quelli riguardanti la condizione delle donne, che rimanevano soggette alla patria potestà fino a quarant'anni, ed anche emancipate non aveano pieno esercizio de' diritti civili; nelle successioni, escluse dai maschi, salva la legittima.

Provveduto così ad alcuni punti, tornò nel rimanente ad imperare il dritto romano e il dritto canonico se-

(1) Erano membri di questa commissione Vittorio Fossombroni, Bartolomeo Raffaeli, Bernardo Lessi, Pietro Pordini, Aurelio Puccini, Giovanni Fini, Giovanni Alberti, Tommaso Magnani, Filippo del Signore, Michele Nicolini, Vincenzo Sermolli, Ottavio Landi, Giuseppe Poschi e Francesco Ciampini segretario.

condo l'uso del foro, tornarono ad imperare le leggi del Granducato, e si ripristinarono quei danni che la nuova legislazione avea scrollati, e che rese tollerabili alla Toscana l'indole mite del popolo, e la rettitudine del foro.

Il prelato Rivarola, delegato a precedere il Papa nel prendere possesso degli stati pontificii, cedendo all'impetuoso desiderio di disfare ciò che da' francesi erasi fatto, con editto del 13 maggio 1814, dichiarava i codici francesi essere perpetuamente aboliti ne' dominii della Santa Sede, e richiamava in osservanza l'antica legislazione civile e criminale.

Ma Pio VII il quale, asceso al Pontificato nel 1800, avea proclamato i più larghi principii di economia politica (1), ripigliando il potere nel 1816, non esitava a dichiarare che la provvidenza aveva reso impossibile il ritorno del passato, educando i popoli ad altri principii e ad altri costumi (2). Ma se alla sovranità pontificia era impossibile tornare indietro, l'era ugualmente impossibile andare innanzi.

Col motuproprio del 1816, Pio VII confermata l'abolizione delle giurisdizioni baronali in alcune provincie, istituì tribunali collegiali, tribunali di appello, e a capo di essi il tribunale della segnatura; abolì tutti gli statuti municipali tranne la parte concernente l'agricol-

(1) Motuproprio de' 3 settembre 1800, 11 marzo e 16 settembre 1801 sul nuovo sistema annonario e libero commercio — SCLOPIS, *Storia della legislazione in Italia*, lib. IV, cap. 1 — GALEOTTI, *Della sovranità e del governo temporale de' Papi* — COPPI, *Annali d'Italia*, tom. 3, 1801.

(2) Motuproprio del 6 luglio 1816.

tura, creò tre giunte per la compilazione di nuovi codici (1).

Ma i buoni intendimenti di Pio VII non ebbero effetto. Mantenuto il codice di commercio francese, vennero soltanto pubblicati un codice di procedura civile per le curie laiche, una legge sul registro e bollo, una legge sul regime ipotecario, che riprodusse le disposizioni del codice Francese migliorate (2), e alcune speciali leggi intorno alle successioni, a'testamenti, a'contratti, surrogate alla infinita varietà de'municipali statuti.

Erano queste leggi anch'esse una transazione tra il nuovo e l'antico. Prevaleva nelle successioni il principio agnatizio: nella eredità de' maschi, concesso alle donne il solo dritto alla dote, nella eredità delle donne si stabilì la successione promiscua. Utile provvedimento di coteste leggi fu la limitazione fino al quarto passaggio del vincolo fedecommissario.

E queste leggi parvero a Leone XII pericolose novità, e dopo i moti del 1820, si affrettò ad abolire le principali riforme in esse contenute e segnatamente i tribunali collegiali, l'uso nel foro della lingua italiana, la motivazione delle sentenze; ampliò i fedecommessi, allargò i privilegi e i tribunali eccezionali, e tentò perfino di restaurare le giurisdizioni feudali (3).

(1) Era a capo di queste commissioni il Bartolucci, rinomato giureconsulto della curia romana, stato presidente della corte d'Appello di Roma durante l'impero francese.

(2) Tra i miglioramenti vuolsi notare la esclusione delle ipoteche tacite.

(3) Coppi, *Annali d'Italia*, anno 1828 — Galeotti, *Del governo temporale de' Papi*, p. 166.

Nel Piemonte, ove rientrava la più forte e la più amata di tutte le dinastie, quasi per dissipare ogni traccia dell'apparente separazione corsa tra principe e popolo e reintegrare quel vincolo di unità morale in cui da tanti secoli erano stretti, col primo articolo dell'Editto del 21 maggio 1814, si cancellarono tutti i provvedimenti legislativi della dominazione straniera (1). Rimasero sibbene a Genova, nuova provincia, i codici francesi, modificati in quelle parti che aveano attinenza col Dritto pubblico, segnatamente rispetto al matrimonio, messo, come nelle antiche provincie, sotto la tutela della Chiesa.

I più avveduti, e con ragione, giudicarono improvvido l'Editto testè citato, ed i fatti vennero di mano in mano a confermare il loro giudizio. Asceso al potere, come ministro dell'Interno, il Conte Prospero Balbo, pensò correggere l'errore istituendo varie commissioni incaricate di apparecchiare un'ampia riforma legislativa; ma i suoi disegni furono interrotti dagli avvenimenti politici del 1821. Si promulgarono sibbene nel 1822, a poca distanza le une dalle altre, alcune leggi riguardo alle ipoteche, alla istituzione de'tribunali di prefettura; ma queste riforme furono pur giudicate, siccome erano, impari a'bisogni.

Rammenterò che nel 1827 fu promulgata nella Sardegna una collezione di leggi civili e criminali; era un

(1) Ecco l'articolo: « Non avuto riguardo a qualunque altra legge, si osserveranno dalla data del presente Editto le Regie costituzioni del 1770, e le altre provvidenze emanate sino all'epoca de'23 giugno 1800 da'nostri Reali predecessori ».

compendio delle antiche prammatiche e de'vecchi editti, nè portò innovazione alcuna salutare nell'ordine civile.

Nel ducato di Modena si seguì l'esempio del Piemonte, ed abolita la legislazione francese, furono chiamate in osservanza le costituzioni del 1771, e le altre leggi vigenti prima del 1797. Fu solo mantenuto il sistema ipotecario francese, e posteriormente migliorato (1).

Ricadute alcune provincie italiane sotto la dominazione austriaca, fu ad esse imposto il codice civile pubblicato a Vienna nel 1811; il quale venne attuato nel Trentino e nell'Istria il 1° ottobre 1815, in Lombardia, Venezia e Dalmazia il 1° gennaio 1816. Conteneva quel codice nelle parti principali giusti provvedimenti; ma per la forma e l'ordine, quasi dottrinale, discordava dalla nuova legislazione che fino a quel tempo avea retta l'Italia, e per l'ordinamento e l'esplicazione di molti istituti vedevasi improntato dal concetto germanico.

Provvedeva il codice austriaco al dritto d'ipoteca, ma quanto al modo di acquisto, alle forme e a'termini delle iscrizioni ne'registri ipotecarii, rimasero in vigore i decreti italici de'19 aprile 1806 e 12 decembre 1812, colle modificazioni introdotte da una sovrana patente del 19 giugno 1826. Quindi avvenne che anche nelle provincie soggette alla dominazione austriaca esercitasse una grande influenza, pel sistema ipotecario, la legislazione francese. È però giustizia notare che a quel sistema la

(1) VERATTI, *Ragionamento storico sopra le leggi di Francesco IV.* Modena 1846.

legislazione austriaca arrecò grandi miglioramenti, massime con l'ordinanza del 1824 sulle prenotazioni, e con quella del 19 giugno 1826 che ingiungeva la iscrizione delle ipoteche legali e la specializzazione delle generali. Fu tentato ma non ebbe vita, a motivo delle condizioni locali, un sistema di trascrizione di tutte le trasmissioni di proprietà.

Io comprendo che il codice austriaco possa esser lodato in certe sue parti, mi spiego anche la ripugnanza che sentivano alcuni a discostarsene; ma nessuno potrà contraddire che quella legislazione era e veniva reputata straniera. Fa ampia prova di ciò il considerare come la dottrina giuridica, che nelle altre parti d'Italia precorreva a'progressi civili, nella Lombardia, nella Venezia, nel Trentino, nell'Istria, non ebbe negli ultimi cinquant'anni proprio vigore, nè fu proporzionata alla civiltà del paese.

Così la restaurazione ruppe l'unità della legislazione in Italia, e rese anzi più spiccata nelle discipline giuridiche la distinzione tra le varie provincie. Fino a che in tutta Italia ebbe impero il diritto comune, le consuetudini e gli statuti locali, da cui era variamente temperato, rappresentavano la difformità di dritto che correva fra i diversi stati; ma comuni erano in tutta Italia le precipue sorgenti del dritto, comuni le opere che si consultavano, quasi uniforme l'insegnamento. La restaurazione, serbando tenore diverso, fu causa che in ciascuna provincia italiana la disciplina giuridica si trovasse sospinta e costretta in un movimento peculiare e quasi autonomo.

La stessa varietà di questo movimento dipendeva dal vario contegno tenuto dalla restaurazione: dove le nuove leggi furono abrogate dovette occuparsi il legislatore di mano in mano a ricostruirle, e dove mantenute si occuparono i giuristi a studiarle e fu maggiore la còltura giuridica.

Nondimeno trovandosi tutta Italia in condizioni politiche uniformi, il vario movimento giuridico che seguì ne' diversi stati, dopo la restaurazione, si manifestò quasi nello stesso periodo di tempo, cioè dopo il 1830 e durò simultaneo fino al 1848, quando uno de'governi italiani osò virilmente di mettersi in aperto dissidio con tutti gli altri.

In Napoli il movimento politico del 1820, splendido ed infelice preludio delle odierne sorti d'Italia, avea data l'opportonità al ministro Ricciardi di proporre alcune riforme concernenti la istituzione dei giurati e l'organico giudiziario; ma cadute le pubbliche libertà, venne meno ogni concetto di riforma ed una violenta riazione aggravò per dieci anni queste nobili contrade. Rallentata alquanto dopo il 1830, parve che tutti gli studi ripigliassero il loro cammino; e veramente fin da quel tempo, chi riguarda all'insegnamento, al foro, alle opere che di quando in quando venivano in luce, può scorgere nelle discipline giuridiche di quel paese un movimento spontaneo, il quale appare chiaro e potente dopo il 1840 e di cui furono più cospicua rappresentanza le opere di Giovanni Manna, Nicola Rocco, Michele Agresti, Domenico Capitelli.

L'opera del Manna, intorno alla storia del foro na-

poletano (1), segnalò appunto il risorgimento degli studii giuridici, i quali ricuperata la coscienza di se stessi, si rivolgevano a ricercare la propria storia nel foro, che n'era stata in Napoli la più larga sorgente.

Nicola Rocco ebbe il felice concetto di raccogliere ed illustrare tutte le disposizioni della nuova legislazione concernenti gli stranieri, ed acquistò il merito di aver dato, il primo, all'Europa un trattato compiuto di diritto internazionale privato (2).

La sua opera fu lodata in Francia e in Germania per copia di dottrina e pel giusto criterio onde le più intrigate quistioni erano risolute. Si contenevano anche in quest'opera de' voti per alcune speciali riforme; ma sebbene importante per l'argomento che trattava, quanto può essere oggi importante l'opera di un giureconsulto eminente, ed anche più, perchè l'argomento era nuovo, pure il libro del Rocco non poneva uno di quei formidabili problemi, che scuotono la scienza e tentando di darle un nuovo indirizzo, racchiudono la spiegazione del suo avvenire. — Uno di questi problemi, il più complessivo, quello intorno al metodo di trattare le leggi, era posto e risoluto dai lavori dell'Agresti e del Capitelli.

Il primo riflutando superbamente qualunque aiuto della storia, della tradizione, della giureprudenza, e collocandosi rimpetto al codice, quasi privo d'ogni sussidio, si studiava d'interpetrarlo al solo lume della ragione. Però il citare una legge romana, l'autorità di

(1) *Della giurisprudenza e foro napoletano.*

(2) *Dell'uso e autorità delle leggi.*

antichi o nuovi giureconsulti, le sentenze de'magistrati era per lui errore intollerabile; e il suo concetto spinse tant'oltre, che non si peritò a scrivere di un *double erreur de Papinien*. Rappresentava l'Agresti una reazione contro l'abuso del principio di autorità, che anche sotto i nuovi codici vedea prevalere, l'emancipazione del nuovo spirito giuridico: era il Bentham della giureprudenza.

Ma questa reazione, come d'ogni reazione suole accadere, era esagerata, e perciò erronea. La ragione umana, ch'egli riguardava come sola sorgente d'ogni autorità, non era nata a'suoi tempi, e chi voleva conoscerla appieno, non poteva preterirne lo svolgimento e le successive manifestazioni.

Il Capitelli che, nelle sue prime pubblicazioni, rimasto ne'campi della pura teorica, pareva anch'esso un rappresentante della dottrina degli Enciclopedisti (1), profondando il suo animo in serii studii, si completò e tentò di fondare una scuola che certo non perirà. Il Montesquieu, proclamando la profonda sentenza che le leggi erano rapporti necessarii, avea cercato la spiegazione di questi rapporti nelle condizioni del clima, del suolo, delle razze, delle religioni, de'costumi. Una più potente causa della determinazione di ogni fatto morale era stata scoperta dal Vico, e tutta interiore all'uomo stesso, nello sviluppamento della sua intelligenza. Il Capitelli, applicando il concetto vichiano alla giureprudenza, avvisava che i provvedimenti legisla-

(1) *Filosofia del diritto — Scienza del diritto.*

tivi e gli istituti giuridici erano determinati da un *necessario e progressivo sviluppamento ideologico* a cui corrispondeva un *necessario e progressivo corso storico.* Sicchè disegnava egli dapprima lo svolgimento razionale di ogni istituto, e poscia ne veniva cercando le varie esplicazioni nel diritto Romano, nel diritto Germanico, nel diritto Canonico, nel diritto consuetudinario, ne'nuovi codici. Collocandosi in un punto così elevato, egli non solo offriva una piena conoscenza delle disposizioni legislative, ma riusciva pure a rilevarne le inesattezze e a prenunziare il loro avvenire. La dottrina del Capitelli fu esposta in due opuscoli, uno *sul volontario godimento dell'Indulto* (1), e l'altro *sull'accessione* (2), ne'quali erano promessi più ampi lavori, di cui ci privò la sua morte immatura. Ma, quantunque di poca mole, quelle due monografie non furono senza risultato; perocchè da esse venne attinto il metodo che tenne nell'insegnamento del diritto Roberto Savarese, del quale io ebbi l'onore di essere compagno, che fino al 1848 fu maestro a tutta la gioventù napoletana. E quantunque, eccetto il tentativo ch'io ne feci commentando alcuni titoli del codice di procedura sardo del 1854, non vennero pubblicate in Italia altre opere di diritto in cui fosse seguito quel metodo, pure in tutte le pubblicazioni ricorreva il concetto fondamentale di esso, e quasi non accade d'incontrare un'opera giuri-

(1) *Se il volontario godimento dell'indulto includa la tacita confessione del reato.*

(2) *Commento ideologico, storico, pratico delle leggi relative all'accessione.*

dica, pubblicata dopo il 1840, in cui l'autore non si adoperasse di rannodare la filosofia alla storia. Era quel sistema e quel metodo un portato del tempo, tanto che il Capitelli, straniero a'dotti studii della Germania, e rimasto ignorato dagli scrittori germanici, in molti punti può parere di averli avuti a maestri o discepoli.

Le opere dell'Agresti e del Capitelli erano segnale di un serio movimento scientifico che immancabilmente dovea condurre alla riforma di alcune parti della legislazione. E già in altre pubblicazioni di speciali argomenti si esaminavano alcune leggi e si facevano voti per speciali riforme. Lo stesso governo mostrò di voler corrispondere ad alcuni voti incaricando la consulta di portare il suo esame sulla istituzione della Corte di Cassazione, e proporre una nuova legge sul regime ipotecario e sulla espropriazione forzosa.

Ma gli avvenimenti politici del 1848 troncarono il corso a tali proposte. Nella camera elettiva, durante la breve e minacciata sua vita, fu fatto pure cenno ad alcune riforme: il deputato De Luca propose che si nominasse una giunta la quale, esaminando i codici, venisse proponendo le riforme opportune per metterli in armonia con le nuove istituzioni politiche; e il deputato Savarese, assenziente la camera, rispondeva: non toccate i codici. Ma lo stesso Savarese propose che si allargasse la legislazione rispetto agli stranieri.

La sua proposta fu presa in considerazione dalla camera; e furono pure prese in considerazione due leggi da me proposte, una per la istituzione de'giurati e l'altra per l'abolizione della pena di morte.

La caduta delle libertà non fu senza danno degli studii giuridici: parecchi tra i più chiari giureconsulti gittati tra i ceppi o nell'esilio (1); gli studenti ricacciati nelle provincie; il governo, preoccupato soltanto della sua esistenza, sospettoso di ogni coltura.

Anche nella Toscana, dopo il 1830, scorgesi nelle opere de'giuristi e nelle leggi un movimento progressivo. La prima opera che accade di ricordare è quella di Girolamo Poggi (2) intorno a'livelli. I principii della libertà economica erano in Toscana diffusi, e intanto tutta la proprietà immobiliare si trovava irretita da vincoli enfiteutici, causa di frequenti e intrigate contestazioni. Il Poggi trattò l'argomento con ampiezza e profondità di vedute, e l'opera sua utilissima al foro, innalzò la dottrina giuridica della Toscana.

Il trattato del Poggi può ragguagliarsi a quello scritto da Giandomenico Romagnosi sul corso delle acque, e come quello potrà essere in ogni tempo utilmente consultato.

Anche più alto e più vasto indirizzo ebbe la dottrina forense toscana dalle opere di Francesco Forti (3). Egli

(1) Basti ricordare POERIO, SALICETI, SCIALOJA, MANCINI, CONFORTI, SAVARESE, IMBRIANI, MARVASI, COPPOLA, VACCA, ALIANELLI, DE FALCO, PESSINA, AVOSSA, PICA, RUGGERO.

(2) Saggio di un trattato Teorico-pratico sul sistema livellare secondo la legislazione e Giurisprudenza Toscana, pubblicato nel 1836 e ristampato nel 1842 con l'elogio di V. SALVAGNOLI, e note di ENRICO POGGI.

(3) *Istituzioni civili accomodate all'uso del foro.* Fu pubblicata quest'opera, dopo la morte dell'autore, nel 1840—Altri trattati di giureprudenza del medesimo autore furono pubblicati nel 1854—Entram-

esamina con mente robusta l'indole di ogni istituto giuridico e ne descrive la storia con copiosa e larga dottrina. Il concetto che informa i suoi scritti può parere analogo a quello di Montesquieu; ma è reso più compiuto dai progressi scientifici, e più pratico per lo scopo che l'autore si proponeva.

Sebbene queste opere rilevassero gli studii giuridici nella Toscana, non erano immediata preparazione di una nuova legislazione, e se la memoria de' codici francesi avvalorava il concetto della utilità della codificazione, era pur naturale che parecchi vi ripugnassero. Non vi repugnava il Forti il quale diceva: « Uomini di somma dottrina hanno mosso dubbio sulla utilità de' codici: rispetto i dubbii de' grandi uomini, ma non capisco la ragione del dubitare (1) ».

Però seguendosi l'indirizzo che si era dato alla legislazione nel 1814, si veniva di mano in mano con leggi speciali a provvedere a'più urgenti bisogni.

Con motuproprio del 2 maggio 1836 fu riordinato il sistema ipotecario con notevoli miglioramenti rispetto alla legislazione Francese (2).

Il sistema delle tutele e delle curatele ebbe svolgi-

be queste pubblicazioni vennero fregiate da due dotti discorsi uno di Francescantonio Mori e l'altro di L. Galeotti.

(1) V. I, pag. 556.

(2) Si vietò che la ipoteca convenzionale potesse estendersi a'beni futuri; si limitò la ipoteca giudiziale a'beni posseduti dal debitore nel giorno della condanna: si abolì la esenzione della iscrizione per qualunque ipoteca legale. Un ampio commento a questa legge fu scritto dal Dottore Jacopo Sabatini — *Trattato sul sistema ipotecario Toscano.*

mento nel motuproprio del 2 agosto 1838, dal quale furono istituiti i consigli di famiglia.

Nello stesso anno fu pubblicata una legge intorno ai giudizii esecutivi, e riformato l'organico giudiziario secondo il sistema francese, affidandosi l'amministrazione della giustizia a' Pretori, a' tribunali di prima istanza, alle corti Regie, ad una Corte di Cassazione.

Questa riforma giudiziaria parve a' Toscani un progresso legislativo e l'accolsero di buon animo; e il 13 maggio 1847, vennero create due commissioni l'una incaricata della compilazione di un codice civile (1), l'altra della compilazione di un codice penale. Ma i lavori di questa seconda commissione soltanto vennero in luce: fu pubblicata nel 1849 una nuova legge per la istruzione penale, e malauguratamente differita sino al 1852 la pubblicazione del nuovo codice penale.

Dopo il 1830 le potenze europee richiedevano dal Pontefice riforme e il codice civile; ma Grecorio XVI, intese a pacificare le ribellate provincie col bastone tedesco e col carnefice; e le nuove e più ampie promesse da lui date all'Europa si sciolsero col regolamento del 10 novembre 1834, sbiadita riproduzione delle leggi di Pio VII, in parte anche peggiorate, migliorate solo rispetto a' privilegi e alla trascrizione.

(1) Questa commissione si componeva del Presidente NICOLÒ NERVINI, de'consiglieri ANTONIO MAGNANI e CARLO CARDUCCI, dell'Avvocato Generale GIOVANNI VENTURI, del Vice-Presidente LUIGI PIERI, del Professore PIETRO CAPEI, dell'Avvocato RANIERI LAMPORECCHI, dell'Avvocato FERDINANDO ANDREUCCI, e dell'Avvocato AUGUSTO DUCHOQUÈ.

Gli avvenimenti politici del 1848 ruppero la fatale immobilità del Governo Pontificio, e i brevi giorni di libertà e gli stessi eccessi a cui si trascorse mostrarono quanto fosse mal tollerata.

La sola legge pubblicata nel 1848 da Pio IX, rispetto alla legislazione civile, fu quella del 9 marzo che rese affrancabili i canoni e livelli dovuti alle chiese e luoghi pii; ma i desiderii del paese si rivelavano ne'lavori delle varie giunte legislative.

Così nel Consiglio di Stato, creato da Pio IX, composto di uomini preclari, si discusse una legge per l'ordinamento giudiziario, un'altra intorno a' municipi e alle provincie, e si apparecchiavano gli studii per la compilazione di un nuovo codice civile.

E sbrigliata proruppe l'opera legislativa nel breve e turbinoso periôdo che corse dal decembre 1848 al 9 febbraio 1849, quando violenti irruppero quelle passioni e quei desiderii che il potere pontificio avea per tanti secoli minacciato. Certo nè in altro tempo nè in altro luogo fu mai così feconda l'opera legislativa come nel detto periodo (1); ma fu passeggiero bagliore cui suc-

(1) Autore de'provvedimenti legislativi fu Carlo Armellini reputato giureconsulto, morto in esilio. Noi li accenniamo come prova del nostro concetto. Una legge de'2 gennaio 1849 sciolse i vincoli fedecommissari e vietò le sostituzioni — un altra legge del 5 gennaio abolì l'obbligo della rinnovazione decennale delle iscrizioni — un decreto de'27 gennaio permise la stipulazione degl'interessi entro i limiti autorizzati dalla legge — due altri decreti furono pubblicati a'29 gennaio; uno vietò le disposizioni di fiducia, l'altro tolse i privilegi commerciali alle lettere di cambio de'non commercianti. Importantissimo fu il decreto de'23 febbraio, preludio e saggio di un nuovo

cessero tenebre più fitte (1), scongiurate indarno dalla famosa lettera ad Edgard Ney.

Era insomma sentito in Roma più che altrove il bisogno di riformare la legislazione civile, di che ne fanno fede le stesse promesse reiteratamente date, ne'momenti di pericolo, da' varii Pontefici, e gli eccitamenti della diplomazia europea; ma una ferrea necessità rendea per la sovranità pontificia impossibile qualunque riforma.

Nel Piemonte, Carlo Alberto, asceso al Trono nell'anno 1831, ripigliava i propositi del ministro Prospero Balbo per una larga riforma legislativa, e ne affidava l'esecuzione al Conte Giuseppe Barbaroux. Durarono sei anni le discussioni intorno al codice civile, e se nel 1837 fu promulgato, se ne deve gran merito al fermo volere del Re e alla sapiente costanza del Barbaroux.

Più degli altri codici pubblicati in Italia si scostava il codice sardo dalla legislazione francese. Sanzionò

codice civile. Costava di 156 articoli, distribuiti in 18 titoli i quali trattavano—dello stato civile e del dritto delle persone—del dominio — delle servitù — delle successioni legittime — delle ultime volontà—delle forme de'testamenti—de'testamenti privilegiati—della revoca de'testamenti —delle donazioni fra vivi—de'contratti—delle rinunzie alle successioni—della nullità o rescissione delle convenzioni — degli atti autentici—della prova testimoniale — della lesione — della redibitoria—della prescrizione. I provvedimenti speciali contenuti in questo decreto corrispondevano in gran parte al codice francese.

(1) Ecco il laconico e disdegnoso decreto del 2 agosto 1849: « Le leggi e disposizioni qualunque, emanate dal 16 novembre 1848, sono nulle e di niun effetto ».

nel matrimonio le forme religiose, irrigidì la patria potestà, ruppe nelle successioni la uguaglianza tra i figli e le figlie, ammise i maggioraschi e i fedecommessi, stabilì la necessità del titolo autentico nella trasmissione della proprietà immobiliare, aprì l'adito alla prova dello spergiuro nel giuramento decisorio. Ma anche in questo codice più che negli altri furono grandemente migliorati i provvedimenti intorno alle servitù prediali e alle ipoteche.

Continuava l'operà legislativa, benchè con meno vigore: nel 26 ottobre 1839 si promulgava il codice penale; nel 30 decembre 1842 il codice di commercio; nel 30 ottobre 1847 fu istituita la Corte di Cassazione, e promulgato il codice di procedura criminale.

Queste riforme, ch'erano soddisfazione di antichi ed universali desiderii, furono il preludio di quelle che lo stesso Principe apportò all'ordine politico, inizio e fondamento delle nuove sorti d' Italia.

Le costituzioni largite da'principi, pe'varii stati d'Italia nel 1848, furono da'principi stessi ritolte. Solo la dinastia di Savoja, che con intrepido cuore osò di assumere la difesa dell'indipendenza nazionale, sopraffatta ne'campi di battaglia, mantenne nondimeno con animo costante le libere istituzioni. Si sviluppò pertanto quell'antagonismo fra il governo subalpino e i governi degli altri stati della penisola, di cui non era malagevole prevedere le conseguenze.

I Principi di tutta la Penisola, eccetto quelli degli stati sardi, preoccupati di loro stessi, non pensavano ad altro che a stringersi tra loro, e tutti intorno al Pon-

tefice, sperando di avere valido appoggio alla loro vacillante autorità nel capo della chiesa. Però gli atti legislativi che in Napoli, nel Lombardo Veneto, nella Toscana, in Parma, in Modena, furono pubblicati dal 1849 fino al 1860, erano concessioni fatte alla Santa Sede. Nel Ducato di Modena fu pure pubblicato un codice civile, che modificava le antiche costituzioni, accettando in gran parte le disposizioni del codice francese.

Il Piemonte pareva destinato ad assumere l'indirizzo dell'Italia. Quì erano coloro dalle cui opere era stato promosso e apparecchiato il moto italiano, Gioberti e Balbo; quì uomini di stato eminenti, Siccardi, Azeglio, Cavour; quì la lealtà del Principe e la temperanza del popolo assicuravano ogni progresso civile.

Un piemontese, Federico Sclopis, avea ridestata la coscienza d'una legislazione nazionale raccogliendo insieme la storia delle leggi delle varie parti d'Italia. Nel Piemonte si veniva pubblicando la prima opera di dritto che, commentando il codice di procedura sardo del 1854, non teneva conto delle divisioni politiche ed abbracciava la legislazione e la giureprudenza di tutti gli stati della penisola (1); quì pure, da Terenzio Mamiani, erano esposti i teoremi del nuovo dritto pubblico (2). Però mentre negli altri Stati della Penisola, durante il periodo innanzi accennato, tutti i Principi si giovarono del potere legislativo per placare le loro implacabili paure, nel Piemonte si attendeva ad apparec-

(1) *Commentario al codice di proc. civ. per gli stati sardi compilato da* MANCINI, PISANELLI e SCIALOJA.

(2) *Di un nuovo diritto pubblico Europeo.*

chiare l'impresa nazionale, a migliorare gli ordini amministrativi, ad attuare i progressi economici, e non si tralasciava di apportare anche alla legislazione civile utili innovazioni.

Rammenterò che con legge del 1849 si abolivano i maggiorati, la legge 5 febbraio 1850 che abrogava l'articolo 28 del codice Albertino il quale vietava agli stranieri di acquistare beni situati nello Stato, la legge del 1854 che promulgava il nuovo codice di procedura civile, la legge del 5 giugno 1857 con la quale fu proclamata la libertà dell' interesse convenzionale.

Le libere istituzioni del Piemonte, nel 1860, si diffusero nella Lombardia, ne'Ducati, nella Toscana, nelle legazioni pontificie, nelle due Sicilie, e coloro che amministravano coteste provincie, prima che il governo italiano fosse costituito, fransero que'legami coi quali i governi caduti si erano vincolati alla potestà pontificia.

Anche alcune leggi speciali furono durante il detto periodo promulgate, ma rimase ferma in ciascuno stato la legislazione precedente.

Però quando i rappresentanti delle varie provincie italiane si raccolsero insieme, tutti animati dall'invitto proposito di costituire il regno d'Italia, si trovarono innanzi ad un ordine di cose ch'era la negazione del loro proposito.

Non esitarono, e proclamato il regno d'Italia, intesero ad unificare tutte le amministrazioni del nuovo stato; osarono e intesero a unificare la legislazione di tutta Italia.

Dirà la storia s'era più conveniente ritardare l'unificazione legislativa, ma tutti dovranno consentire che ad affrettarla vi furono spinti gl'italiani da gravi cagioni.

Lascio le considerazioni politiche, contento solo di dire che ogni atto di unificazione era appreso dal parlamento come protesta contro i dubbi, le diffidenze e le minacce che all'unità nazionale opponevano gl'italiani e gli stranieri. Accennerò, benchè fugacemente, le considerazioni giuridiche, come quelle che debbono avere maggiore importanza.

Rotti i confini de'varii Stati e messi tra loro in libera e frequente comunicazione i cittadini delle varie provincie, erano da tutti avvertiti i danni gravissimi che arrecava al nuovo regno la varietà delle leggi, e tutti auguravano il giorno in cui un solo codice imperasse in ogni parte dello Stato.

Tornava in Italia affatto inopportuna la controversia, molto dibattuta in Germania ne'principii di questo secolo, sull'utilità de'nuovi codici, e che oggi anche in altri stati non si potrebbe risuscitare senza offesa del retto istinto de'popoli e de'progressi della scienza. Dovunque dal buon senso delle popolazioni è stata salutata come insigne beneficio la promulgazione di un nuovo codice che uguagliando la condizione di tutti, porgesse compiute, riordinate e ben definite le determinazioni della vita civile. Nè più vi è alcuno ormai de'giuristi il quale pensi che la condizione sia un fatto arbitrario, e non riconosca invece in esso un fatto inevitabile ed un progresso felice quando le discipline giuri-

diche si sieno pienamente esplicate. Ma siffatte disquisizioni non potevano avere alcuna importanza per noi, mentre tutte le provincie del regno, eccetto la Toscana, erano già dotate di un codice civile. Ben era a lamentare che varii fossero i codici; e su questo punto si rivolgeva l'attenzione del Parlamento italiano. Imperavano in Italia cinque codici: l'Austriaco del 1815; quello delle Due Sicilie del 1819; il Parmense del 1820; il Subalpino del 1837, esteso alla Sardegna nel 1848, e nel 1861 nelle Marche e nell'Umbria; e il Modenese del 1851.

Or questa varietà di leggi, fatta maggiore e più intrigata per la innumerevole serie di speciali provvedimenti, ordinanze, decreti, editti, co' quali i governi caduti aveano spiegate e modificate le leggi stesse, pareva cagione di danni gravissimi, impedimento all'amministrazione della giustizia, ostacolo al pieno sviluppo della coltura giuridica del paese negazione flagrante della unità nazionale.

Per persuadersi della verità di questo concetto basterà il rammentare che, nelle varie provincie del nuovo stato, non erano corrispondenti i modi co' quali si acquistava o si perdeva la cittadinanza, e la stessa perdita de'dritti civili veniva variamente regolata.

Il matrimonio, l'atto più importante della vita e il primo anello del consorzio sociale, in qualche provincia era governato soltanto dalla potestà civile, in alcune dalla potestà ecclesiastica, ed in altre da entrambe quelle potestà, trovandosi così ad un tempo sottoposto a due poteri diversi, a due legislazioni, a due

giurisdizioni. Nè le regole stesse dettate dalle leggi civili su questo argomento erano conformi: chi era capace al matrimonio in un luogo, passando in un'altra provincia, diveniva incapace.

Grande era pure nelle varie provincie la diversità degli effetti civili derivanti dal matrimonio. La donna, in alcuni luoghi d'Italia, conservava durante il matrimonio la capacità per l'amministrazione della sua privata fortuna; in altri, anche per l'amministrazione de' beni proprii, ricadeva sotto la dipendenza del marito.

Le pruove della filiazione erano pur varie secondo i luoghi: ove pel riconoscimento si richiedeva un atto pubblico, ove bastava la scrittura privata; alcuni codici vietavano le indagini sulla paternità, altri le ammettevano. La patria potestà, tanto rispetto alla persona, quanto rispetto a' beni del figlio, era più o meno ampia secondo le varie provincie, e mentre in alcune cessava quando il figlio era divenuto maggiore, in altre durava ancora.

Il sistema delle tutele, informato da principii diversi, era pure variamente ordinato: onde le esclusioni e le incapacità aveano norme differenti; il potere tutorio era diversamente esercitato, e le garentie della tutela variavano secondo le speciali legislazioni.

Questo vario ordinamento della famiglia non poteva raffigurarsi senza che la mente ne fosse turbata; e il turbamento diveniva angoscioso pensando che quella varietà generava incertezza e confusione nelle relazioni più intime e più assidue della specie umana, in quelle relazioni che più ritraggono dal dritto pubblico

e in cui meglio dovrebbe trovarsi scolpita l'unità individua del potere civile.

Nè meno incresciosa e nocevole era la varietà dei provvedimenti che costituivano il regime della proprietà. Volgendo lo sguardo alle successioni, ch'è pure l'argomento meno capace di discordanza, si vedeva nel cittadino italiano maggiore o minore la facoltà di disporre de'suoi beni secondo il luogo della sua dimora: varia la quota di riserva; in una provincia poteva vincolare i suoi beni anche nelle mani delle generazioni future, e in un'altra mancavagli questa facoltà; a Milano gli era conceduto disporre della sua proprietà con testamento verbale, in Napoli e Parma con testamento olografo, nelle altre provincie solamente per atto pubblico. Mentre alcuni codici, consacrando il dritto naturale, avean riconosciuta l'uguaglianza di tutti i figli nella successione, in altre parti, le figlie, in contraddizione de'principii da cui è informata la vita civile de'nostri tempi, erano ancora posposte a'maschi e condannate ad una odiosa disuguaglianza; alla moglie il Codice Sardo concedeva l'usufrutto della quarta parte dei beni del marito; il codice delle due Sicilie e quello di Parma riconoscevano questo diritto solo quando la moglie fosse povera; il codice Estense dava i soli alimenti.

La varietà delle disposizioni concernenti i contratti, inceppava le convenzioni, rendute segnatamente incerte pel diverso sistema probatorio.

Erano pure grandemente inceppate dalla diversità del regime ipotecario, che turbava e impediva ad un

tempo il credito fondiario. Duravano ancora in gran parte d'Italia privilegi abusivi, ipoteche occulte e generali, non ultima cagione delle sofferenze dell' agricoltura, dello squallore di molta parte del territorio italiano. Per rilevare la proprietà fondiaria, per liberare gli agricoltori dalle catene dell'usura, era urgente dotare l'Italia di un sistema ipotecario corrispondente alle nuove esigenze.

Per combattere la unificazione della legislazione si citava l'esempio dell' Inghilterra che comportava una diversa legislazione. Ma non si avvertiva la differenza. L'Italia si era costituita raccogliendo le sue parti, ch'erano molte, piccole di estensione, poste l'una accanto dell'altra, e ciascuna governata da una speciale legislazione. Rotte le antiche barriere, aperte le relazioni tra tutti gli abitanti di coteste parti, la varietà delle leggi rendeva incerti e perplessi i cittadini intorno a'loro diritti; rendeva quasi stranieri tra loro gl'italiani delle varie provincie; era un tormento quotidiano, incessante.

La varietà della legislazione inceppava l'amministrazione della giustizia, forzando il governo a mantenere così distinta la magistratura come le leggi. Non era da sperare una magistratura veramente nazionale ed una uguale amministrazione della giustizia finchè i magistrati non fossero stati chiamati, in qualunque parte d'Italia si trovassero, ad applicare una sola legge e per tutti la stessa.

La varietà delle leggi spezzava pure e inflacchiva la coltura giuridica del paese, la quale potea ripigliare il

suo antico vigore solo quando, tratta dalle angustie in cui l'avean collocata le divisioni regionali, avesse potuto affluire intera a fecondare una sola legislazione e trovare un degno ambiente nella vita civile di tutta la nazione.

Nè la vita politica del popolo italiano poteva adagiarsi sicura in mezzo a tanta discrepanza di leggi. Tutti i codici che imperavano in Italia rappresentavano per sè stessi la negazione del nuovo reggimento, e in molte parti contraddicevano apertamente ai principii del nostro diritto pubblico. Il codice che avea vigore nelle antiche provincie, le quali erano state la culla gloriosa delle nostre libertà e aveano inaugurato la dottrina della separazione tra lo Stato e la Chiesa, nelle prime sue pagine, contraddiceva a quella dottrina, ed ammetteva come causa di diseredazione il mutamento di religione.

Era pertanto indispensabile che gl'italiani, i quali aveano avuta la virtù e la fortuna di raccogliersi insieme e conseguito un nome comune, una comune legge politica, la stessa bandiera, lo stesso Principe, acquistassero pure una legislazione comune.

Questa verità sentita da molti, era stata più volte proclamata nel Parlamento. Un illustre giureconsulto, il deputato Mancini, accennando al desiderio della unificazione legislativa, nella tornata del 13 luglio 1862, diceva: « Questo impaziente desiderio rivela il sentimento ch'è nella coscienza della nazione. Esso ci ammonisce che l'attuale coesistenza di otto diverse codificazioni in Italia, odioso retaggio delle secolari divi-

sioni, sotto le quali un gran popolo è stato sino a ieri tenuto dalle sue intestine discordie, e dalla verga di ferro dello straniero, non potrebbe lasciarsi sussistere anche solamente uno o due anni senza pericolo e senza vergogna ».

Grandi erano intanto le difficoltà che incontrava la unificazione legislativa. Da un lato i leggisti avevano in uggia le novità e ciascuna regione sperava di far prevalere le proprie leggi stimandole migliori; e da un altro lato il sistema parlamentare rendeva assai malagevole la votazione di un codice.

E pure queste difficoltà furon vinte. Riassumo la storia de'progetti del nuovo codice.

Quando le avventurose battaglie del 1859 respinsero al di là del Mincio le armi straniere ed apparve immancabile il riscatto delle altre parti d'Italia, il governo presentì il bisogno della unificazione delle leggi, e furono istituite varie giunte incaricate di migliorarle e renderle adatte alle mutate condizioni, a'nuovi bisogni e alla crescente ampiezza dello stato. Coteste giunte vennero ampliate quando al regno subalpino si aggiunsero pure l'Emilia e la Toscana.

Frutto di questi studii fu il *Progetto di revisione del Codice albertino,* presentato officiosamente dal ministro Cassinis alla Camera de'deputati il 19 giugno 1860, e il 21 dello stesso mese al Senato. Questo progetto fu pure dallo stesso ministro inviato alle corti di appello, invitate a proporre le loro osservazioni.

Il ministro Miglietti, succeduto al Cassinis, presentò al Senato, nella tornata del 9 gennaio 1862, il progetto

di un *codice civile pel regno d'Italia;* ma cotesto progetto non fu esaminato, e la sua presentazione rimase vana.

Venuto io al ministero, negli ultimi giorni del 1862, parendomi opportuno raccogliere le osservazioni e i suffragi de' giuristi di quelle parti della penisola che non si erano ancora consultate, sottoposi il progetto Miglietti a cinque commissioni, istituite a Torino, a Napoli, a Palermo, a Milano, a Firenze.

Nel medesimo tempo impresi io stesso la compilazione di un nuovo progetto con la scorta del progetto Miglietti e tenendo conto tanto degli studii precedenti, quanto delle nuove osservazioni che di mano in mano pervenivano al ministero.

In questo lavoro mi fu di ajuto l'opera assidua e intelligente del compianto Alessandro Vaccarone, stato segretario della giunta che avea apparecchiato il progetto Miglietti.

Il progetto da me compilato fu da me stesso presentato al Senato, accompagnato dalla relazione, nelle tornate del 15 luglio e 28 novembre 1863. La Giunta nominata dal Presidente del Senato per esaminare il detto progetto e riferirne al Senato (1), dopo assidue

(1) Ecco i membri di detta commissione. De Foresta, Presidente della Corte d'appello di Bologna—Duchoqué, Vice presidente della Corte de' Conti — Ferrigni, avvocato generale della Corte di Cassazione di Napoli — Gioja, consigliere di Stato — Lanzilli, Presidente della Cassazione di Palermo—Marzucchi, Procurator Generale presso la Corte di Cassazione di Firenze—Nazari —Pallieri consigliere di Stato—Stara, Presidente della Corte d'appello di Torino—Vacca, Procurator generale presso la Corte di Cassazione di Napoli —Vi-

conferenze, in parecchie delle quali intervenni anche io (1), presentò, in luglio 1864, la sua relazione, compilata da'Senatori Vigliani, De Foresta e Vacca.

Varie modificazioni introdusse al mio progetto la commissione senatoria, ricavate dal codice albertino (2).

Era stabilita la discussione nel Senato quando, de-

GLIANI, Procurator generale presso la Corte d'appello di Torino. La Commissione nominò suo presidente il Senatore VIGLIANI.

(1) Rammenterò soltanto che avendo dapprima la commissione senatoria adottato pel matrimonio un sistema misto, dopo una lunga discussione, accettò, a maggioranza, il matrimonio civile.

(2) Ecco le più notevoli di tali modificazioni:

La concessione de' dritti civili agli stranieri venne limitata dalla condizione che risedessero nel Regno—Fu ristabilita l'autorizzazione maritale e l'adozione—Fu estesa la patria potestà pel matrimonio, anche dopo la maggiore età del figlio, e fino agli anni 25—Fu mantenuta la patria potestà, riguardo al padre, immune dall'ingerenza del consiglio di famiglia—Ammessa l'interdizione anche pel prodigo—Si riprodussero le disposizioni de' codici vigenti per l'alluvione—Si eliminò la nuova disposizione circa le distanze fisse nella costruzione de' canali—Si limitò nell'usufruttuario il dritto di locazione—Ammettendosi gli stranieri a succedere, si abilitarono i cittadini a prelevare su i beni esistenti nel regno quello da cui fossero stati esclusi all'estero—Si ripristinò il diritto di riversione per gli ascendenti—Si ammise la sostituzione pupillare—Si prescrisse la scrittura per la transazione, vendita e permuta di immobili, e costituzione di rendita—Non fu permesso il patto di alienare i beni dotali—Si vietava il patto di riscatto—L'ipoteca legale si estendeva a' beni futuri—Si aggiunse l'ipoteca legale a favore dello Stato—Si stabiliva che l'ipoteca della moglie, iscritta tra i venti giorni, prendesse il grado dal giorno della sua origine—Si esimeva dall'obbligazione della rinnovazione durante il matrimonio—Il corso della prescrizione si sospendeva durante il matrimonio pel fondo dotale.

cretato il trasferimento della capitale a Firenze, parve a tutti opportuno di cogliere quella occasione per compiere, con modi straordinarii, l'unificazione legislativa. E il ministro Vacca adempì con amore intelligente il nobile compito. Nella tornata de' 24 novembre 1864, presentò alla Camera un progetto di legge col quale dimandava che fosse autorizzato il Governo a pubblicare, con decreti reali, nello stato in cui si trovavano nell'uno o nell'altro ramo del Parlamento, sette leggi, fra le quali il codice civile e il codice di procedura civile. La camera de'deputati assentì la richiesta, dando facoltà al ministro d'introdurvi quelle modificazioni necessarie per coordinare, in ciascuna materia, le particolari disposizioni, col sistema e co'principii in esse sanciti (1).

Anche dal Senato fu approvato cotesto progetto di legge (2), e il 2 aprile 1865 fu sanzionata e promulgata.

Lo stesso giorno, sulla proposta del guardasigilli, il Re istituiva una commissione incaricata di proporre le modificazioni necessarie per coordinare i codici e le leggi che il governo era autorizzato a pubblicare (3).

(1) La Commissione nominata dagli uffizi della Camera era composta da'deputati Grego Luigi, Baldacchini, Basile, Silvani, Pisanelli, Cepolla, De Filippo, Mari, Mancini; la quale nominava suo relatore il deputato Pisanelli.

(2) La giunta nominata dagli uffizi del Senato si componeva de'senatori De Ferrari, Chiesi, Castagnetto, Ceppi, Duchoqué, Pallieri. Castelli, De Foresta, Cadorna, Desambrois; ne fu relatore il De Foresta.

(3) La Commissione pel codice civile fu così costituita — Cassinis. Presidente della camera de'deputati, Presidente — Pisanelli, Vice

Cotesta commissione soppresse la maggior parte delle modificazioni portate dalla commissione Senatoria al progetto da me presentato, e migliorò alcune speciali disposizioni. Ma di tali mutamenti ci accadrà ragionare nel corso di questo lavoro.

A'25 giugno 1865 fu promulgato il Codice civile pel regno d'Italia, difforme dal progetto votato dalla commissione in due punti soltanto, per le indagini sulla paternità e le alluvioni.

Coloro che aveano condannata a priori l'unificazione legislativa come improvvida e temeraria, maledissero i nuovi codici anche prima di leggerli. Ora, anche il poco tempo trascorso, è bastato a dileguare quel coro di maledizioni; ed il plauso dell'Europa e i benefici ottenuti dagl'italiani rallegrano l'animo di chi non ha indietreggiato innanzi alle difficoltà e a'clamori. Nuovo esempio del frutto che porta la costanza ne' buoni propositi.

Or per raggiungere l'intento di render noti i pro-

presidente—Membri, Bartolini, Presidente della corte d'appello di Firenze—Bonacci, Presidente di Sezione alla Corte di Cassazione di Milano—Cadorna, Consigliere di Stato—Chiesi, Consigliere di Stato—De Foresta, Presidente della Corte d'appello di Bologna—Mancini, Professore nella Università di Torino—Niutta, Presidente della Corte di cassazione di Napoli—Precerutti, Professore nella Università di Torino — Restelli, Avvocato — Stara, Presidente della Corte d'appello di Torino — Segretari—Adolfo de Foresta, Spanna, Vaccarone. — Per quanto mi è gradita la memoria delle riunioni di questa commissione, nelle quali tutti con fervore e con affetto attesero al nobile mandato, altrettanto mi è doloroso il rammentare che già tre di essi il Cassinis, il Niutta, il Vaccarone, han cessato di vivere!

gressi fatti dall' Italia nel dritto civile, mi basterà venir rilevando per sommi capi i miglioramenti che contiene il nuovo codice rispetto alla legislazione francese, già quasi patrimonio comune delle nazioni europee e a tutti nota. Da quei miglioramenti si segnala e si distingue la nostra legislazione, ed essi costituiscono il peculiare vanto de' legislatori italiani.

PARTIZIONE.

Il primo fatto che attira l'attenzione di chi si pone ad esaminare un codice è la partizione delle materie e l'ordine con cui sono trattate. Questo argomento è assai più grave di quello che pare, ed ancora non è stato seriamente trattato, anzi neppure abbastanza studiato. La partizione di un lavoro, la disposizione delle varie sue parti, costituisce la logica del lavoro medesimo, ed ognuno intende che per quanto questa è più elevata, più esatta, per tanto il lavoro sarà più perspicuo, più determinato, più armonico: i quali pregi hanno per la legislazione una peculiare importanza.

Ma io lo ripeto: questa vitale quistione non è stata ancora seriamente studiata. La maggior parte degli scrittori non l' hanno vista o l' hanno tralasciata, contentandosi di commentare i dettati legislativi seguendo l'ordine medesimo in cui si trovavano formulati.

Il ministro Miglietti avea tentata una innovazione distribuendo in due libri la materia racchiusa nel libro III del codice francese; nel primo si trattava unicamente delle successioni e delle donazioni, nell' altro

erano comprese tutte le disposizioni concernenti le obbligazioni, le ipoteche e la prescrizione.

A me parve cotesta innovazione priva di qualunque importanza scientifica o pratica, e ripristinai la partizione adottata dagli altri codici. Più facilmente avrei accettato il concetto, già attuato nel codice Modenese, di segregare dal terzo libro tutte le disposizioni riguardanti il sistema probatorio e farne di queste un libro IV; ma pure, non parendomi considerevoli i vantaggi e certi alcuni inconvenienti, stimai che la quistione intorno alla generale partizione dovesse aggiornarsi.

Credetti invece che con certo beneficio e senza discapito potesse in molte parti speciali riformarsi l'ordine del codice Francese.

Però le disposizioni preliminari relative alla pubblicazione e alla esecuzione delle leggi furono da me segregate dal codice civile, perchè evidentemente riguardavano tutti i codici e tutte le leggi. Onde, stimando la commissione di revisione opportuno il venirle pubblicando insiem col codice, fu risoluto che avrebbero formato il subbietto di una legge speciale.

Questa legge comprende le disposizioni riguardanti la pubblicazione e gli effetti delle leggi, le norme interpetrative delle leggi, la determinazione degli effetti giuridici dello statuto personale e reale coerentemente a' principii del dritto internazionale privato.

La innovazione più notevole è quella contenuta nell'art. 8. Essa proclama l'impero della legge nazionale per l'ordine delle successioni, per la misura dei dritti successorii, per la intrinseca validità delle di-

sposizioni, qualunque sia la natura de'beni ed in qualunque paese si trovino situati. Così fu rovesciata l'antica regola *tot haereditates quot territoria*, e fu troncata una quistione, dal silenzio della legge mantenuta viva, in conformità dei voti della scienza, e delle opinioni de' più illustri pubblicisti moderni.

Furono parimente rimosse dal codice civile e rimandate al codice di procedura civile le regole per la competenza ne' giudizi contro gli stranieri, contenute nel capo 1°' del codice francese.

Le disposizioni concernenti la perdita de'dritti civili, per effetto di condanna, furono rimandate al codice penale.

Fu collocata nel codice di procedura penale la disposizione che rende pregiudiziale alla querela per soppressione di stato il giudizio civile.

Molte altre riforme di riordinamento furono pure compiute per le materie trattate nel codice civile. Ne cennerò alcune.

Ne' nuovi codici s'incontravano parecchie disposizioni riguardanti la comunione, gittate qua e là, ove era discorso delle varie specie di essa; nel codice italiano si sono raccolti e ordinati insieme i canoni fondamentali di ogni comunione, e rinviate a ciascuna specie le regole peculiari. Le disposizioni che riguardano il possesso si trovano, nel codice francese, sparse sotto varii titoli. Or comporle insieme e riordinarle, raccogliendo nel medesimo titolo la dottrina delle azioni possessorie, di nuova opera e di danno temuto, parve miglioramento positivo.

Sarà parimente da ognuno riconosciuto il vantaggio che arreca l'aver variamente ordinate tutte le disposizioni concernenti le successioni legittime e testamentarie. L'ordine serbato in questa parte dal codice francese era causa di quistioni e di perplessità, che il codice italiano ha potuto evitare.

Ma di queste riforme, le quali benchè lievi in apparenza, spesso hanno notevoli risultati, abbonda la nuova legislazione, e ciascuno può rilevarle agevolmente col raffronto de'due codici.

QUISTIONI RISOLUTE DAL CODICE ITALIANO.

Era mio intendimento di venir qui raccogliendo in uno specchio le risoluzioni date dal codice italiano alle più gravi controversie surte nell'applicazione del codice francese, essendo questo certamente uno degl'importanti beneficii della nuova legislazione.

Ma siffatta esposizione accrescerebbe di troppo questo lavoro. Laonde, riserbandomi di raggiungere almeno in parte il mio scopo nel discorrere le speciali materie, mi terrò qui pago di riferire in nota le osservazioni che su questo argomento, richieste, mi furono fornite da due miei egregi amici il consigliere della Corte d'Appello di Napoli Vincenzo Napoletano, e il Professore dell'Università di Torino Enrico Precerutti.

Questi si proponeva di completare il suo lavoro; ma una morte immatura troncò i suoi propositi, e tolse

alle scienze giudiriche un fervoroso e preclaro cultore (1).

(1) Ecco le osservazioni del Consigliere Napoletano.

Disposizioni del Codice civile italiano mercè le quali sono state composte gravi quistioni che dividevano la giurisprudenza napoletana.

Art. 7. Tra le finzioni di dritto più accreditate e meno giustificate v'era quella che i *mobili seguono la persona*. Il Savigny in Alemagna, ed il Marcadé in Francia, insorsero contro tale massima qualificandola priva di fondamento. Del contrasto della scuola era conseguenza inevitabile quello della giurisprudenza.

Art. 8. La giurisprudenza, comunque governata dal principio *tot haereditates quot territoria*, non era però costante nel professarlo. Il Codice Italiano muove dalla considerazione semplice e vera, che lo Statuto successorio impronta essenzialmente il carattere di *Statuto personale*. Questa dottrina era stata propugnata dalla scuola germanica dal secolo XVIII in poi da solenni scrittori, come il Meyer, il Mittermayer, il Mulenbruch.

Art. 102. Le leggi civili del 1819 contemplavano il caso del matrimonio contratto da un Nazionale all'Estero; non così pure quello del matrimonio celebrato dallo Straniero nel Regno. Da ciò le difficoltà intorno alle Leggi che dovevano regolare la capacità di lui. E comunque la vecchia scuola riteneva che le Leggi del domicilio dovessero esclusivamente governare la capacità dello Straniero in tutti gli atti oltre i confini del suo paese, pure i nuovi principî proclamarono doversi dare quest'autorità alle Leggi della Nazione cui lo Straniero appartiene. Da questo principio è stato informato l'articolo 102, e le gravi quistioni di diritto internazionale che aveano nella giurisprudenza fortuna diversa, sono state ridotte a concordia.

Art. 154. Per l'articolo 232 delle Leggi civili in caso di separazione personale tra coniugi i figli poteano essere affidati a quello che avea ottenuto la separazione, tranne se il Tribunale non avesse creduto commetterli all'altro coniuge o *ad una terza persona*. Ma sotto l'im-

CITTADINANZA.

Quando i nuovi legislatori si son fatti a descrivere il diritto privato, sono stati necessariamente condotti a

pero di questa disposizione potea il Tribunale affidare i figli ad un istituto di educazione? Era questo il dubbio che divideva la giurisprudenza, e ch'è stato risoluto dall'articolo.

Art. 187. L'obbligo agli alimenti ingiunto ai genitori in favore dei figli legittimi, esteso anche a prò degl'incestuosi ed adulterini, ed imposto ai figliuoli legittimi verso i genitori, non era poi contemplato nel riguardo de'figli naturali. Nel silenzo della legge la giurisprudenza vagava in opposte opinioni.

Art. 422. Se i titoli di rendita sul Debito Pubblico andassero compresi nella parola *mobili*, usata nella disposizione della legge o dell'uomo, era il dubbio che militava sotto l'impero degli articoli 458 e 461 delle leggi civili. La dichiarazione contenuta nell'articolo qui notato ha dileguato questo dubbio.

Art. 451. Se le piantagioni, le fabbriche ed altre opere eseguite su fondo alieno, con materia altrui, dessero azione di revindica o di semplice indennità al padrone della materia, era quistione presso la giurisprudenza nostrana, stata risoluta dal nuovo codice.

Art. 564. Vecchia e quatriduana era presso noi la quistione se il proprietario dell'ultimo piano d'una casa in condominio potesse elevare nuove fabbriche in dissenso degli altri condomini. S'invocavano principî opposti a sostegno delle pugnanti opinioni: l'uno, non potersi in cosa comune far novità *altero invito;* l'altro, non esservi confine all'esercizio del diritto di proprietà, e doversi ogni piano dell'edifizio considerare come proprietà indipendente. L'art. 564 ha conciliate le differenze, riconoscendo nel proprietario dell'ultimo piano il diritto di sopralzare, moderandolo però nel solo caso del danno che potessero patirne le fabbriche sottoposte.

Art. 587. Grave pure ed incerta era la quistione se si fossero potute aprire vedute dirette o finestre a prospetto, balconi od altri simili sporti verso il fondo del vicino, a distanza minore di dodici pal-

contemplare successivamente tre ordini di rapporti giuridici, quelli di cittadinanza, quelli di famiglia ed

mi, qualora fra le due proprietà passasse una pubblica strada. Questa quistione è stata testualmente risoluta dall'articolo.

Art. 631. Da qual giorno deve computarsi il possesso utile per la prescrizione nelle servitù affermative e da quale quello nelle negative? Ecco il dubbio provvidamente risoluto da quest'articolo.

Art. 695. Fu continuo tormento della giurisprudenza la quistione se l'attore nella reintegra, nei casi di spoglio violento, avesse dovuto avere un possesso *civile;* val dire se la massima *spoliatus ante omnia restituendus* si adagiasse sopra un possesso di fatto o di diritto. La quistione ora più non esiste.

Art. 696. Ma la reintegrazione può ordinarsi dal giudice anche contro il proprietario della cosa di cui siasi patito lo spoglio? Se ne dubitava; ora non più per la risoluzione datavi da questo articolo.

Art. 697. Sotto l'impero delle leggi di procedura fu grave la disputa intorno alla possibilità del cumulo delle azioni possessorie, e principalmente sulla riunione della *turbatica* con la denuncia di nuova opera, e di questa con la reintegranda. Ora il dubbio trovasi testualmente definito.

Art. 698. Se la nunciazione di nuova opera fosse stata applicabile al caso del pregiudizio ad un diritto reale; e se l'opera temuta avesse dovuto essere intrapresa sul suolo proprio, o sull'altrui, erano gravi dubbi della passata giurisprudenza, chiariti dal nuovo codice con questo articolo.

Art. 706. La *ritenzione* de'beni per causa de'miglioramenti in essi fatti, accordata al possessore di buona fede nel giudizio di revindicazione, è stata non solo una felice applicazione della dottrina romana al diritto vigente, ma l'amalgama alle quistioni che dividevano la giurisprudenza.

Art. 775. Nel determinarsi che la data del testamento debba indicare *il giorno, il mese e l'anno,* e che la *sottoscrizione* debba essere posta in fine della disposizione, sono state rimosse quelle incertezze, nella diversa maniera di giudicare, di cui ridondano gli annali della giurisprudenza.

Art. 783. Se i sigilli che chiudono il testamento segreto avessero

infine tutti gli altri che per rispetto alla proprietà può l'uomo incontrare. Ciascuno ha una patria e una famiglia.

dovuto, ovver no, contenere un' *impronta,* fu pure quistione fra noi fortemente dibattuta, e che ha ritrovato ora la sua testuale risoluzione.

Art. 788. Frequenti dispute furon pure sollevate intorno alla *qualità* de' testimoni testamentari; se, cioè, la idoneità de' medesimi avesse dovuto trarsi dalle leggi civili, ovvero dalla legge sul Notariato. Le chiare espressioni di quest'articolo hanno bandito anche le incertezze sul proposito.

Art. 804. Molte decisioni aveano, in sulle prime, dichiarata la nullità del testamento mistico per vizio di forme, sebbene il corpo dell'atto fosse scritto di mano del testatore. La giurisprudenza posteriore però tenne a più giusta misura, dichiarando valido, come olografo, ove ne avesse contenute le forme, il testamento che sarebbe stato nullo come mistico. Egli è in questo senso che il nuovo codice ha risoluto il caso.

Art. 808. Se la legittima sia parte di beni o quota di eredità fu quistione a noi trasmessa dalle leggi patrie, combattuta, con sì opposti successi, nella scuola e nel foro. Ora è testualmente risoluta.

Art. 850. Argomento di grave quistione era pure la validità della condizione del divieto delle prime o delle seconde nozze, ingiunta nelle disposizioni testamentarie. Questo dubbio al presente è testualmente risoluta.

Art. 852. Le leggi civili non contenevano alcuna disposizione che dichiarasse nullo il testamento fatto sotto condizione che il testatore fosse stato avvantaggiato dal suo erede. Soccorreva però la dottrina delle leggi romane sulle *instituzioni captatorie,* e s' invocavano ancora i principî generali del nuovo diritto sul *concetto giuridico* del consenso. In tanta incertezza è stata provvida e ben intesa la disposizione di questo articolo.

Art. 918. Se un testamento, nullo come atto notarile, avesse potuto valere per rivocare un testamento precedente, in base della clausola revocatoria, fu appo noi frequentissima contesa, ora testualmente definita.

·L'essere cittadino o straniero può importare varietà

Art. 942. Per causa di dolo poteva, per le leggi civili, impugnarsi l'accettazione espressa o tacita di una eredità. Ma *quid* per la violenza? Ecco il dubbio deciso da questo articolo.

Art. 1109. A quanto quistioni non aprì l'adito il dubbio se l'errore *di dritto* fosse causa della nullità dell'obbligazione come quello di fatto? Prevalse un tempo l'opinione che l'ignoranza di dritto non potea scusare. Tuttavolta il nuovo codice, rendendo omaggio agli ultimi postulati della scienza, e ritenendo il suffragio della giurisprudenza nuovissima, ha stabilito che quando l'errore è causa determinante dell'atto, vizia sempre il consenso, vuoi che tragga dal diritto, vuoi che tragga dal fatto.

Art. 1932. Si dubitava se gli atti costitutivi di servitù prediale avessero dovuto essere trascritti: Il dubbio è ora dileguato.

Art. 1941. Trovasi altresì, con quest'articolo, risoluto il dubbio che travagliava la giurisprudenza, se la trascrizione del titolo traslativo di proprietà giovasse soltanto al *trascrivente,* ovvero a *tutti coloro* che poteano avervi *interesse.*

Art. 1958. Era frequentissima nel foro la quistione se il privilegio del padron di casa potesse esercitarsi sui mobili altrui che si trovavano presso gl'inquilini. La quistione è ora definita dal testo di questo articolo.

Art. 2011. Non vi era, presso noi, giudizio di graduazione in cui non fosse impegnata la disputa se il creditore, avente ipoteca speciale su di un fondo, rimasto escluso per la precedenza di altro creditore, la cui ipoteca si estendeva sopra altri beni, s'intendesse surrogato ne' diritti di costui. Ora la risoluzione è nel testo della legge.

Art. 2031. Ordinaria fu pure la quistione (ora risoluta da quest'articolo) se dichiarato nullo il pagamento estintivo del credito, potesse risorgere il diritto ipotecario.

Art. 2063. Fu il tormento de' nostri Tribunali la quistione se l'inventario operasse di pieno diritto la separazione del patrimonio del defunto da quello dell'erede. La risoluzione del caso è ora nel testo della legge.

Art. 2126. Ne' diritti sospesi da termini o da condizione, la cattedra e la curia davano consigli e sentenze diverse intorno all'am-

di dritto? Nessuno dubita che debba ammettersi nel

messibilità dell'azione diretta ad interrompere il corso della prescrizione. Vi era chi la escludeva come di *iattanza*, mancandole il fondamento di un *diritto certo*. Altri l'ammetteva come rimedio inevitabile ad interrompere la prescrizione. L'articolo ha deciso testualmente il caso.

Ecco il lavoro del Professor Precerutti.

QUISTIONI

RISOLTE DAL NUOVO CODICE CIVILE ITALIANO E DALLE DISPOSIZIONI CHE LO PRECEDONO.

Disposizioni sull'applicazione delle leggi in generale.

Art. 6. Quest'articolo essendo concepito in termini generali, epperciò applicabile tanto agli italiani, quanto agli stranieri, non è più possibile il dubio sorto in Francia secondo quali leggi i Tribunali francesi abbiano a pronunziare circa lo stato e la capacità degli stranieri. Merlin, Rép., v. Loi § 6, n. 6 Cassaz. fr. 25 febbrajo 1818. Parigi 23 giugno 1836, 25 novembre 1839. Bordeaux 15 luglio 1814. Rennes 16 marzo 1842. Cassaz. fr. 15 novembre 1848. A queste è contraria la sentenza 15 marzo 1831 della Corte di Parigi, confutata da Foelix nel n.° 93.

La locuzione *e i rapporti di famiglia*, che non si trova nell'art. 3 del Cod. Fr. nè in altro codice a quello posteriore, toglie di mezzo molte e gravi quistioni sorte in Francia e in Italia. Così per es.

1.° Quale sia la legge che devesi applicare nel definire i diritti del genitore su i beni del figlio di famiglia. Rocco, *Dell'uso e della autorità delle leggi delle due Sicilie*, libro III cap. 26 in f. *Annali di Giurisprudenza*. Tit. I, pag. 135, nota 14.

2.° Quale sia la legge che determina e regola i diritti dei coniugi, nell'amministrazione dei beni dotali. Duranton, tit. prelim. n. 83. Liége 31 luglio 1811. Mantelli, *Giurisprudenza civile* vol. 15 appendice col. 13. Pescatore, *Logica del diritto*, pag. 334. Massè, *Le droit commercial dans ses rapports, avec le droit des gens et le droit civil*, 1861 Tom. I pag. 445 n.° 548.

dritto pubblico, finchè sussiste la varietà delle nazioni,

Art. 7. Il silenzio riguardo ai beni mobili, serbato dal codice francese e da tutti i codici successivi che lo imitarono, ha dato luogo a gravi dissensi tra gl'interpreti e tra i magistrati. Savigny, *Traité du droit romain*, tom. VIII § 366. Rocco lib. II cap. II in f. Malher de Chassat n.° 63. Foelix, n.° 62. Marcadé, art. 3, n.° VI. Bettini v. V, p. II, c. 373; v. VII, p. 11, e 694. Massè n.° 551. Mantelli vol. IX app., col. 122.

Art. 8. Questo articolo risolve una controversia grandemente agitata, in Francia, in Germania, e in Italia. Commenti Astengo, De Foresta, Gerra, Spanna, Vaccarone al citato articolo.

Art. 9. La prima parte di questo articolo scioglie il dubbio, se l'osservanza delle forme locali sia facoltativa o necessaria. Heffter, *Le Droit international public de l'Europe* § 38. Foelix, n.° 83. Waehter, pag. 337, 405, 413.

Il capoverso risolve l'ardua controversia quale sia la legge regolatrice della sostanza e degli effetti delle convenzioni seguite all'estero. Foelix, n.° 70, 96 e 102. Rocco, lib. III cap. 6 e seguenti. Massè n.° 595 e seguenti. Savigny e Pescatore opere citate. Bettini vol. I parte 1.ª col. 226, vol. X, parte 1.ª, col. 820.

Le varie disposizioni contenute in questo articolo, e che non si riscontrano in altri codici servono a dileguare varii dubbii. Foelix n.° 125, 223, 314, 330, 479. Heffter, § 39.

CODICE CIVILE.

Art. 3. Il principio liberale qui stabilito, rendendo oziosa la distinzione tra i diritti naturali e civili, toglie di mezzo molti dubii e molte quistioni. Massè n.° 503–520.

Art. 5 e 6. Questi articoli disponendo:

1.° Che nel determinare la nazionalità del figlio, si abbia riguardo al tempo della nascita;

2.° Quale sia il luogo e la forma, in cui devesi fare la dichiarazione di elezione di nazionalità.

3.° Quale sia la legge che determina la maggiore età del figlio: hanno risolto tre quistioni discusse dalla dottrina e dalla Giurisprudenza francese. V. Marcadé e Demolombe.

Art. 7. Il codice francese non contiene un corrispondente; ma gli

ma anche nel dritto privato ha portato sinora quella diversa qualità diversi effetti.

scrittori francesi sono unanimi nell'ammettere i principii sanciti dal codice italiano nell'articolo 7, e anteriormente dai codici parmense, Albertino, ed estense.

Art. 9. È tolto ogni dubio per il caso di vedovanza.

Art. 10. La concessione della naturalità in Francia è regolata da leggi speciali.

Art. 11. È degna di essere notata la disposizione relativa alla moglie e ai figli minori di colui che ha perduto la cittadinanza.

Art. 12. Manca nel codice francese la prima parte della disposizione.

Art. 14. Quest'articolo provvede al caso possibile in cui la donna maritandosi con uno straniero non ne acquisti la cittadinanza: del quale caso non è parola nel codice francese.

Art. 15. Negandosi l'effetto retroattivo non solo al riacquisto, ma anche all'*acquisto* della cittadinanza, si è risolta una grave quistione dibattuta dalla dottrina e dalla giurisprudenza francese. Cassazione fr. 19 luglio 1848. Marcadé, art. 9–I. Demolombe n.° 163.

Art. 18. Quest'articolo parlando della moglie *che non sia legalmente separata,* e prevedendo il caso di vedovanza, risolve due quistioni sorte in Francia. Cassaz. fr. 26 luglio 1808. Colmar 27 luglio 1829. Marcadé art. 108–I.

Il codice italiano non ha riprodotto gli articoli 106, 107 e 109 del codice francese, i quali essendo incompleti ed inopportuni danno luogo a dubii e difficoltà. V. Marcadé cit. art.

Art. 21. Quest' articolo, mentre riproduce in modo più incisivo ed esatto le disposizioni degli art. 112, 113 e 114 del codice francese, ne riempie ad un tempo le lacune, determinando

1.° Quale sia il tribunale competente;

2.° Quali i poteri di esso tribunale;

3.° Quali siano le persone che possono muovere istanza presso il tribunale, nel caso di presunta assenza. V. Marcadé cit. art.

Art. 22. Trovansi qui opportunamente rifusi in un solo gli art. 115 e 121 del cod. franc. ed è nettamente stabilita la distinzione tra il caso in cui l'assente abbia lasciato un *procuratore per amministrare* e il caso opposto. Marcadé, art. 112, 120–I, 121–IV.

Tre stadii ha percorsi la legislazione su questo punto.

Art. 26. In questo articolo sono rifusi gli art. 120, 123 e 124 cod. fr., con utili temperamenti ed aggiunte. E sovratutto:

1.° Si risolve la quistione se debbasi badare alla data delle ultime notizie, ovvero al giorno in cui le medesime si ricevettero. Marcadé art. 115–III.

2.° Si fa opportunamente espressa menzione non solo degli eredi testamentarii e legittimi dell'assente, ma anche dei *rispettivi loro eredi.* Marcadé art. 15–III, art. 120–IV; art. 123–V; Torino 5 maggio 1810. Dalloz, tom. I, pag. 16. Pailliet art. 125–I.

3.° Si sostituisce una disposizione semplice e chiara all'art. 124 del cod. fr. che ha dato luogo a lunghi e difficili commenti. V. Marcadé cit. art. 124.

Art. 27. Questa disposizione a cui se ne trova una corrispondente nell'art. 85 del cod. albertino e nell'art. 53 dell'estense, riempe una lacuna del codice francese.

Art. 28. Quest'articolo determina gli effetti della immissione nel possesso temporaneo dei beni dell'assente in modo piu esatto e completo che non fecero tutti i codici precedenti. Marcadé art. 125. Demolombe.

Art. 29. Sono qui rifusi gli articoli 126 e 128 del cod. fran., colla differenza che la descrizione degli immobili dell'assente è obbligatoria, e coll'aggiunta della formale dichiarazione che gli immessi nel possesso temporaneo non possono fare alcun atto eccedente la semplice amministrazione.

Art. 30 e 31. Mentre il cod. franc., quello delle due Sicilie, il parmense e l'estense tengono conto della sola durata, il codice italiano, ad imitazione dell'albertino, vi aggiugne un secondo criterio, desunto dalla qualità delle persone immesse nel possesso temporaneo. V. Marcadé art. 127–I–II–VI–VIII.

Art. 32. Quest'articolo desunto dall'art. 92 del cod. albertino, a cui corrisponde l'art. 60 del cod. estense, riempe una lacuna del codice francese.

Art. 33. Il capoverso dell'articolo che non si legge nel corrispondente art. 131 del cod. fr. richiama semplicemente le disposizioni relative alla restituzione delle rendite.

Art. 34. Coerentemente all'art. 26 nel 34 si aggiugne *o dei loro suc-*

Dapprima, considerandosi la persona giuridica come

cessori — dei quali non è fatta menzione nell'art. 130 del codice francese.

Art. 36. Secondo l'articolo 129 cod. fr., ed anche secondo tutti i codici italiani precedenti, non è necessaria la condizione, che *le ultime notizie dell'assente risalgono almeno a tre anni addietro*, ed inoltre le cauzioni si sciolgono *di pien diritto*.

Art. 37. Nell'indicato articolo sono esplicitamente dichiarati gli effetti dell'immissione nel possesso definitivo, mentre i codici precedenti si limitavano a menzionare il diritto di domandare la divisione dei beni dell'assente; cod. fr. art. 129; due Sicilie, art. 135; parmense art. 1061; albertino, art. 93; estense art. 61.

Art. 38. La mancanza di un corrispondente articolo nel codice francese dava luogo a dubii. Marcadé art. 129–IV.

Art. 39. Il cod. italiano, seguendo il parmense (articolo 1064) e l'estense (art. 64), attribuisce all'assente il dritto di conseguire il prezzo dei beni alienati, *ove sia tuttora dovuto*, la quale limitazione, non si contiene nell'art. 138 cod. fr., nè nell'art. 96 cod. albertino.

Art. 40. Le ultime parole di quest'articolo — *senza essere tenuti a provarne la morte* — che mancano nel corrispondente art. 133 del cod. fr., chiariscono il concetto racchiuso nell'intera disposizione. V. Marcadé, art. 133.

Art. 41. L'articolo 130 del codice francese, che tutti i precedenti codici italiani aveano riprodotto con qualche modificazione, subì variazioni ancora maggiori nel citato art. 41 del nuovo codice italiano, il quale:

1.° Comprende coloro che al tempo della morte dell'assente sarebbero stati di lui eredi, o *legatari od avessero acquistato un diritto in conseguenza della morte, od i loro successori*. V. Marcadé, art. 130–III–V.

2.° Dichiara salvi ai possessori i diritti acquistati colla prescrizione.

3.° Richiama gli effetti della buona fede riguardo ai frutti percepiti.

Art. 43. Coll'aggiunta della parola — *salvo il diritto di rappresentazione* — è troncata una controversia fortemente agitata in Francia. Marcadé art. 136–II. Demolombe n.° 209.

fattura della legge, lo straniero è stato escluso da

Altra controversia sorta in Francia riguardo alle misure conservatorie è risolta dal capoverso. Sirey, tom. XVIII, parte II, p. 210. Marcadé, art. 136–III.

Le due aggiunte, ora indicate, sono desunte dall'art. 100 del cod. albertino e dagli articoli 68 e 69 del codice estenze.

Art. 46. È sciolto il dubbio nato in Francia, se durante la presunta assenza del padre, la madre sia semplice tutrice, o eserciti la patria potestà. V. Delvincourt, Duranton, Proudhon, Marcadé, Demolombe.

Art. 47. Il nuovo codice italiano, a differenza del francese, di quello delle due Sicilie e dell'albertino, non ha riprodotto la limitazione dei sei mesi e determina l'ordine nel quale la cura dei figli dev'essere conferita agli ascendenti prossimi. Cod. parmense, art. 174, estense, art. 211.

Art. 48. È degna di rilievo la dichiarazione, non compresa nei codici sopracitati, che la legge non riconosce vincolo di parentela oltre il decimo grado.

Art. 52. La definizione dell'affinità contenuta nella prima parte del cit. art. giova alla risoluzione di alcune quistioni sorte in Francia. V. Commenti Astengo es. al cit. art.

Il capoverso poi risolve nettamente la controversia, se l'affinità cessi o nò per la morte del coniuge dal quale deriva. Zachariae § 84, nota 9. Bettini, vol. IV, parte II, col. 690.

Art. 53 e 54. Tace in proposito il cod. francese: leggonsi per contro analoghe disposizioni nel codice austriaco e nei precedenti codici italiani.

Art. 57. Dal confronto di questo coll'art. 228 del cod. fr. risultano tre notabili aggiunte.

Art. 61. Manca nel codice francese una corrispondente dichiarazione circa gl'*interdetti* per infermità di mente.

Art. 62. Impedimento non ammesso dal codice francese, e con certe limitazioni adottato dal codice austriaco.

Art. 63. Il secondo capoverso riguardante il matrimonio del figlio *adottivo* manca nei corrispondenti articoli 148 e 149 del cod. fr.

Il nuovo codice italiano non riproduce l'istituzione degli *atti rispettosi*, e quindi scompajono d'un tratto tutti i dubii cui davano luogo gli art. 151–155 del cod. franc.

ogni partecipazione di dritto. La comune utilità ha fatto

Art. 64. A differenza dell'art. 150 del cod. fr., la necessità del consenso degli avi e delle avole è limitata al caso in cui i discendenti siano *minori* degli anni 21.

Art. 65. Aggiunta la frase — *nè adottante*— il quale basta che esista e sia nella possibilità di manifestare la propria volontà, perchè non si debba ricorrere al consiglio di famiglia. V. cod. fr. art. 160.

Art. 66. Al consenso di un tutore *ad hoc*, voluto dal cod. fr., si surroga quello del consiglio di tutela. V. cod. fr. art. 158, 159.

Art. 67. Si è preferito il sistema del codice austriaco (a cui è conforme la legge austriaca del 1856 sul matrimonio dei cattolici), del codice delle due Sicilie e del codice albertino. Il cod. fr. non fa luogo a richiamo contro il rifiuto di consenso.

Art. 68. Quest'articolo riproduce la modificazione arrecata all'art. 164 del cod. fr. dalla legge 16 aprile 1832, e limita la facoltà di dispensare dall'impedimento di età, accordata in modo generale dall'articolo 145 del cod. fr.

Art. 69. Il codice fr. non contiene alcuna disposizione in proposito. Al capoverso però del citato art. corrisponde l'art. 4 dello statuto organico della famiglia imperiale di Francia.

Art. 70 e 71. Si ha qui riguardo alla residenza e non al domicilio. Vedi Cod. fr. art. 63, 166 e 167.

Art. 73. Disposizione nuova e di non poca importanza.

Art. 75. Disposizione non contenuta nei codici precedenti.

Art. 77. Si costituisce il termine di 180 giorni a quello di un anno stabilito dell'articolo 65 cod. fr. e si evitano le difficoltà sorte in Francia intorno al modo di computare detto termine. V. Zachariae, Delvincourt, Toullier, Marcadé.

Art. 78. Eccettuato il primo periodo, tutte le altre disposizioni mancano nell'articolo 169 del cod. fr.

Art. 79. Il codice francese non enumera con esattezza gli atti che gli sposi debbono presentare all'uffizio dello stato civile. V. articolo 70 e 73.

Art. 80. Per l'atto di notorietà bastano cinque testimoni, ed inoltre non è necessaria l'omologazione del tribunale. V. cod. fr., articolo 71, 72.

Art. 81. Quest'articolo, mentre parla opportunamente anche del

in appresso temperare quella esclusione dal principio

consenso del consiglio di famiglia o di tutela, risolve il dubio nato in Francia, se l'atto autentico, da cui risulta il consenso degli ascendenti, debba contenere la precisa indicazione di ambedue gli sposi. Zachariae, § 466. Marcadé art. 73.

Art. 82. È qui risolta la grave quistione agitata in Francia, se gli ascendenti possono fare opposizione per altre cause oltre quelle definite dalla legge quali impedimenti al matrimonio. Marcadé articolo 173.

Art. 86. Le norme contenute in questo articolo mancano nel codice francese.

Art. 87. Mancando una disposizione consimile, in Francia si discute, se il pubblico ministero possa d'uffizio far opposizione al matrimonio, e nel caso affermativo se lo possa per tutti gl'impedimenti, senza distinzione. Zachariae § 454. Marcadé, art. 175-III.

Art. 88. L'articolo 176 del codice francese, a differenza del citato articolo 88, non richiede l'indicazione della causa, allorchè si faccia opposizione da un ascendente.

Art. 89. Si toglie il dubio, quale sia l'uffiziale dello stato civile cui deve essere notificato l'atto di opposizione. Marcadé art. 66-III. Duranton, n.° 210. Sono pure notabili altre differenze tra il citato articolo 89 e il 66 del codice francese.

Art. 90. Si è limitata la troppo generale disposizione dell'art. 68 del codice francese. Marcadé art. 176–VI.

Art. 91. All'ascendente è meritamente equiparato il pubblico ministero, di cui non è fatta parola nell'art. 179 del codice francese.

Art. 92. Manca un corrispondente articolo nel codice francese. V. sopra art. 69.

Osservazioni.

Il codice italiano non riproduce l'art. 69 del codice francese. V. però il regio decreto 15 novembre 1865, n.° 2602, per l'ordinamento dello stato civile, articolo 65, 74 e 89.

Inoltre nel codice civile italiano sono omessi gli art. 177 e 178 del codice francese, che trovano sede più acconcia nel codice di procedura. V. cod. italiano di procedura civile, art. 797.

Per ultimo non è senza importanza l'ordine diverso adottato dal codice civile italiano nelle disposizioni relative al matrimonio.

di reciprocanza: questo principio informava la legislazione francese (1).

Ma in questi tempi in cui gli stranieri si avvicendano ne'vari stati con tanta frequenza, il cercare nelle loro legislazioni e ne'trattati la misura de'loro diritti, non era giusto nè utile.

La giustizia e l'utilità suggerivano di riconoscere e proclamare il grande principio che il dritto privato appartiene all'uomo, e di ammettere indistintamente alla piena partecipazione di esso così i nazionali che gli stranieri. Ciò ha fatto il nuovo codice italiano (articolo 4) (2), ed io son certo, come diceva presentando il nuovo codice al Parlamento, che le disposizioni del codice italiano su questo punto faranno il giro del mondo.

Ma se rispetto al dritto privato non si differenziano i cittadini dagli stranieri, come mai si apre il codice civile con un titolo che tratta della cittadinanza?

L'osservazione è ineluttabile, e fu avvertita. Quando la cittadinanza è fonte soltanto di diritto politico, deb-

(1) Erano precipue applicazioni di questo principio gli articoli 726 e 912 del codice Napoleone. La legge del 4 luglio 1819 li avea modificati concedendo solo a'nazionali di risarcirsi sopra i beni situati sul territorio francese di quella parte della successione da cui fossero stati esclusi ne'beni situati in paese straniero. La commissione senatoria pensò di riprodurre questa legge nel nuovo codice italiano, ma la sua proposta rimase senza effetto.

(2) Qualche dubbio si elevava intorno a questo punto nella commissione di revisione da chi pensava doversi escludere gli stranieri dagli uffici municipali e dalla tutela; ma furono questi dubbi tranquillati poi che fu avvertito e ritenuto che il dritto di concorrere a tali uffici non poteva considerarsi come un dritto meramente civile.

be essere argomento di una legge politica. Ma questa legge nel regno d'Italia, la cui ampiezza, quando fu compilato il codice, non corrispondeva al suo dritto, avrebbe incontrate gravi difficoltà politiche. Fu pertanto necessario provvedere nel codice civile.

Unico fu il principio adottato in questa materia: la libera volontà dell'uomo. Una patria libera vuole liberi figli.

Questo era anche il principio applicato nel codice francese, come risulta dall'art. 17 che dichiara perduta la nazionalità, per la naturalità o uffici pubblici acquistati, e per ogni stabilimento fatto in paese straniero.

Il Codice italiano ha snodato il principio dalle determinazioni di fatto in cui era involto, e lo ha rilevato dichiarando apertamente che la nazionalità si perde con la rinunzia che ne fa il cittadino (art. 11).

Applicando quel principio è venuto il nuovo codice a determinare i fatti pe' quali, mancando una dichiarazione espressa, è stabilita la volontà.

Precipuo tra questi è la filiazione: il figlio del cittadino è cittadino.

Nella Camera de' deputati il capo dell'opposizione, giureconsulto distinto, il deputato Crispi lamentava che il nuovo codice non avesse proclamato un gran principio dichiarando italiano chiunque fosse nato sul suolo italiano.

Ma chi scrive queste pagine gli rispondeva che sublimando a principio quel fatto, di cui, in alcuni casi avea tenuta ragione il nuovo codice come indice del principio da esso adottato, avremmo fatto indietreg-

giare la legislazione a quel tempo in cui gli uomini erano servi della gleba e lo stato una vasta prigione; che se i precipui elementi della nazionalità erano la stirpe e il territorio, il secondo di questi elementi avea prevaluto nelle età passate, come prevaleva oggi il primo; e che perciò giustamente il nuovo codice, solo quando il padre e la madre fossero stati ignoti, avea tenuto conto del luogo del nascimento, e dichiarato cittadino chi fosse nato nel regno (art. 7).

Le altre disposizioni contenute nel primo titolo sono esplicamento e determinazione degli esposti concetti.

Giova notare soltanto come il nuovo codice abbia colmata una lacuna del codice francese risolvendo la grave quistione intorno alla qualità della moglie e dei figli minori dello straniero che diventi cittadino o della moglie e de' figli minori del cittadino che diventi straniero. Da un canto poteva sembrare esorbitante concedere al padre la facoltà di alienare la cittadinanza dei figli minori, cittadinanza che l'origine, storiche tradizioni, generosi sensi di carità patria potevano rendere preziosa; poteva sembrare altresì eccessiva nel marito la facoltà d'immutare col solo suo fatto la cittadinanza della moglie.

Ma d'altro canto l'unità della costituzione della famiglia, non consentiva che il marito e la moglie, il padre e i figli minori si trovassero astretti a una diversa cittadinanza. Questo dualismo produrrebbe una funesta alterazione ne'rapporti giuridici della famiglia, rallenterebbe que'vincoli che la natura crea e la legge deve sancire, e porrebbe l'autorità del marito e del padre

in balìa di due legislazioni diverse. Occorrendo di determinare i diritti e i doveri de'conjugi, i diritti e gli obblighi reciproci del padre e del figlio, se sono cittadini di diverso stato, quale legge si applicherebbe? Per mantenere l'unità della famiglia e la forza morale del capo di essa fu ritenuto che la moglie e i figli minori dovessero seguire la condizione del marito e del padre, adottandosi ad un tempo que' temperamenti ch'erano opportuni per cautelare il dritto della moglie e de'figli (art. 10, 11).

DOMICILIO.

La dottrina della cittadinanza è completata da quella del domicilio che determina quale sia il luogo dello stato in cui si esercitano i diritti politici o civili che nascono dalla cittadinanza.

Erano note a' compilatori del codice italiano le censure fatte a' legislatori francesi per aver collocato nel codice civile il titolo del domicilio, il quale a parere di alcuni doveva trovar posto nel codice di procedura. Ma queste censure non furono accettate perchè se il domicilio determina la competenza in alcune azioni, è pure fatto importante ne' provvedimenti sull' assenza, sul matrimonio, sulla tutela, sugli atti dello stato civile, sulla successione, sulle obbligazioni e sulle ipoteche.

Anche qui unico è il principio che la legge prende per norma, la libera volontà del cittadino.

Le disposizioni del codice, mirano a determinare l'applicazione di quel principio.

La più notevole innovazione portata su questo argomento dal codice italiano, è l'aver riconosciuto, come un fatto giuridico, oltre il domicilio anche la residenza, cioè il luogo in cui una persona ha la sua dimora abituale. Non tener conto della residenza in questi tempi in cui le persone con tanta frequenza si avvicendano da un luogo in un altro, sarebbe stato lo stesso che inceppare in molti casi l'esperimento de' dritti, aprire l'adito a controversie intrigate, favorire la mala fede.

ASSENZA.

Provveduto intorno alla cittadinanza e al domicilio, era necessario contemplare il caso in cui un cittadino, allontanandosi dal luogo del suo domicilio, non desse per più tempo notizia alcuna di se.

I viaggi, divenuti frequenti nelle odierne società, richiamarono l'attenzione de' legislatori sull'assenza, e il codice francese vi provvide in modo compiuto.

Il codice italiano ha riprodotto su questo argomento, con poche modificazioni, le disposizioni del codice francese. Ha però ridotti a tre ed a sei anni i termini di quattro e dieci fissati dagli art. 115 e 121 del codice francese (art. 22). La maggiore agevolezza che si ha in questi giorni di relazioni, anche tra le più lontane contrade, giustifica l'abbreviazione di quei termini.

MATRIMONIO.

Eccoci ad esporre l'ordinamento della famiglia, e innanzi tutto quello del matrimonio, principio e fondamento della civil comunanza.

L'ordinamento del matrimonio è stato in questi ultimi anni in Italia l'argomento più dibattuto.

Tutti gli ordini de'cittadini si mostravano interessati nella quistione: il clero, i leggisti, i giornalisti, i deputati, i senatori, tutti combattevano con ardore, e spesso si videro pugnare tra loro coloro stessi ch'erano sinceramente devoti alla libertà, zelanti fautori del risorgimento italiano. Si sentiva che si trattava di cosa assai seria. Fortunatamente i sostenitori della nuova legge aveano una sola parola: *matrimonio civile;* gli avversarii ne aveano cento; non s'intendevano fra loro.

Se col travaglio di molti secoli la società civile, mercè la cresciuta coltura del laicato, era riuscita di mano in mano a rompere gli abiti chiesastici, ad emancipare la potestà secolare, a laicizzare le leggi, tenacemente ancora sino alla fine del secolo passato l'autorità sacerdotale si teneva aggruppata intorno al matrimonio, sodisfazione ed orgoglio de'parenti, sospiro de'giovani, guida delle future generazioni.

Era quel potere sostenuto dalla storia che attestava aver ricevuto il matrimonio, presso tutti i popoli, la consacrazione de'riti religiosi, dal nobile sentimento d'inaugurare le nuove famiglie con le benedizioni celesti.

Ma il fatale cammino della scienza doveva espugnare la potestà sacerdotale anche in quest'ultimo rifugio, non già conculcando la storia e il sentimento religioso, ma revindicando alla potestà civile ciò che le appartiene nella legislazione e nella giurisdizione matrimoniale.

La rivoluzione francese, pronunziò i decreti della scienza sanzionando il matrimonio civile.

Il matrimonio civile si estese con le conquiste di Napoleone a molte parti di Europa, ed a tutta l'Italia continentale. L'accolsero i popoli senza difficoltà, e l'osservarono senza danno, massime dove le idee religiose non aveano sofferto la guerra che provarono in Francia.

Il matrimonio civile, nonostante i biechi propositi della restaurazione, i clamori del clero e le censure di coloro che a sfogo di passioni politiche osarono dimenticare le glorie più pure della loro patria, si mantenne e dura in Francia.

Si mantenne ugualmente in altri paesi; anche nel Belgio ove ebbero tanto rigoglio le dottrine cattoliche.

Solo in Italia fu scrollato dalla restaurazione del 1814; ma la legislazione che su questo punto si surrogò alla francese non fu uniforme.

Nel regno delle due Sicilie, dapprima un decreto del 16 giugno 1815 dichiarava nulli i matrimonii che non fossero celebrati secondo il concilio di Trento, e poscia il codice del 1819, mantenendo gli atti dello stato civile, stabilì un sistema misto. Richiese, cioè, la celebrazione secondo il concilio di Trento, ma prescrisse pure che al rito religioso dovesse precedere, innanzi all'uf-

fiziale dello stato civile, una promessa di matrimonio, la quale riceveva perfezione e forza civile dalla registrazione del successivo matrimonio religioso: non si occupava il codice de' matrimoni degli acattolici, perchè il culto cattolico era il solo riconosciuto dalle leggi del regno.

Nel ducato di Parma il codice civile del 1820 adottava pel matrimonio un sistema somigliante al Napoletano.

In Piemonte, nella Toscana, negli Stati Pontificii, nel Ducato di Modena veniva nel 1814 ristabilito nella sua pienezza il matrimonio del diritto canonico. Posteriormente il codice civile Albertino del 1837 ed il codice civile estense del 1851 non fecero che riferirsi interamente alle leggi della chiesa, quanto a' matrimonii dei cattolici, ed alle regole del culto professato dagli sposi, riguardo a' non cattolici. Lo stato abdicava il suo dritto e sottoponeva all'autorità religiosa l'atto fondamentale della società civile.

Nella Lombardia e nella Venezia, ricadute sotto la dominazione austriaca, si faceva ritorno alle riforme di Gipseppe II. Il codice civile del 1815 regolava tutta la materia del matrimonio ne'rapporti civili e lo sottoponeva a' Giudici laici; però attenendosi quasi interamente nella parte degl'impedimenti al Diritto Canonico, e facendo de' ministri del culto gli uffiziali civili, adottava la forma religiosa del culto, qualunque fosse, de' contraenti; a' ministri che ricusassero di obbedire alle prescrizioni civili minacciava gravi pene arbitrarie. Così stabiliva questo codice un altro sistema misto, che rendendo obbligatorio il rito religioso, sotto-

poneva la religione e la coscienza alla legge civile e si mostrava del tutto indifferente in fatto di religione.

I più avveduti deploravano che la potestà civile si fosse nuovamente renduta alla soggezione dell'autorità ecclesiastica; e quando, dopo il 1848, fu ripigliato nel libero Piemonte l'esame de' dritti della potestà civile e soppresso il foro ecclesiastico, il ministro Siccardi dette formale promessa di una legge che ristabilisse il matrimonio civile. Una legge che riconosceva il matrimonio civile, riconoscendo ad un tempo anche l'efficacia del matrimonio puramente ecclesiastico, fu più tardi presentata dal ministro Buoncompagni; ma vinta nella camera elettiva, veniva dal Senato per pochi suffragi respinta. Della quale repulsa si tenne come assai probabile motivo la poca corrispondenza di quella proposta col sistema sancito dal codice Napoleone, stato già in osservanza nelle provincie subalpine (1).

Il marchese Pepoli, commissario straordinario con pieni poteri nelle provincie dell'Umbria, ai 31 ottobre 1860, decretò gli atti dello stato civile e il matrimonio civile.

Questo esperimento ebbe felici risultati, e divenne

(1) È notevole che mentre la riforma matrimoniale falliva nel parlamento subalpino, otteneva migliore successo davanti al Gran Consiglio pella repubblica del Cantone Ticinese. Il codice civile del 1837 avea colà sottoposto il matrimonio alle regole e alle forme stabilite dalla Chiesa cattolica. Una legge del 17 giugno 1855 introdusse in quel cantone il matrimonio civile, distinto e indipendente dal rito religioso.

nuovo stimolo alla riforma della legislazione matrimoniale.

La quale, dopo la felice costituzione del regno d'Italia, fu nella camera elettiva ripetutamente invocata, e sempre dal governo promessa.

Ma era facile il prevedere quante difficoltà avrebbe incontrate una legge speciale su questo argomento, e fu costante proposito del governo di comprendere la riforma nel nuovo codice civile.

Nessuno potea dubitare de'principii che si sarebbero in questa riforma seguiti.

Dopo la costituzione del regno d' Italia, il governo italiano avea costantemente inteso alla compiuta emancipazione della potestà civile ed alla piena libertà delle credenze religiose. Questo concetto espresso dal conte di Cavour con la felice frase: libera Chiesa in libero Stato, era divenuto un assioma del nostro dritto pubblico, che accettato dagli eredi delle dottrine di Giannone, di Giuseppe II e di Leopoldo, veniva combattuto da coloro a cui pareva dovesse tornare più accetto (1).

Il matrimonio, ch'è fondamento della famiglia e per-

(1) Per orpellare la opposizione si diceva che mentre il governo proclamava ad ogni istante l'intendimento di concedere piena libertà alla chiesa, col fatto la perseguitava. Persecuzione non vi fu mai, tenendosi sempre il governo ne'limiti della propria difesa; ma è pur vero che i propositi del governo italiano non furono recati in atto. Era ciò impedito dal contegno della curia romana, che col potere di stato autonomo, si era messa in aperta guerra contro il nuovo regno e le più nobili aspirazioni di tutti gl'italiani. Il giorno in cui la chiesa muterà tenore, il governo italiano sarà lietissimo di attuare i grandi principii che ha sempre professati.

ciò un'alta istituzione sociale, dovea ricadere sotto le prescrizioni della legge civile. Incombe allo stato di regolare i modi co' quali una nuova famiglia si costituisce e determinarne i dritti.

Possono gli sposi desiderare alle loro nozze la sanzione religiosa, ma questa è fuori della competenza dello stato.

La religione ha i suoi precetti e le sue sanzioni, ma essi si aggirono in un campo ove lo stato non può penetrare senza suo danno e senza offesa della stessa religione.

Però la legge civile, regolando il matrimonio, non deve vedere che cittadini, come la religione non vede che credenti. Le forme che prescrive la legge civile possono essere imposte, quelle che prescrive la religione debbono essere affidate alla coscienza de' privati: la credenza religiosa non ha merito se non è spontanea, e sfugge ad ogni coazione.

I compilatori del codice italiano non esitarono ad abbracciare questi principii e ad inscrivere in esso il matrimonio civile.

Nel seno della commissione senatoria sursero molte dubbiezze, ma la maggioranza di essa accolse il progetto del governo. Nella Camera elettiva e nel senato non mancarono oppositori: parecchi invocavano a nome de' principii di libertà un diverso sistema. Lasciate, dicevano essi, piena libertà a' cittadini: ciascuno compia il matrimonio secondo il proprio rito religioso, ed anche senza, se vuole, presso l'uffiziale dello stato civile: lo stato ne pigli notizia e lo registri.

A questa dottrina, che avea ottenuto il suffragio di uomini autorevoli e sinceramente liberali, mi toccò di rispondere nella camera elettiva, ed ecco le mie brevi risposte.

« Se lo Stato desse piena balìa a'cittadini di celebrare il matrimonio secondo la loro professione religiosa, dovrebbe sottomettersi, in quanto al matrimonio, alle prescrizioni non di una ma di tutte le chiese. Se una chiesa ammettesse che il matrimonio potesse celebrarsi a 12 anni dalla donna a 14 per l'uomo, dovrebbe lo Stato ritenere validi i matrimoni celebrati in quella età; e se invece un'altra chiesa non permettesse il matrimonio prima di 20 o 25 anni, lo Stato dovrebbe ritenere invalidi i matrimoni celebrati in altra età. Questo che dico per l'età, ripetetelo per gl'impedimenti, per le condizioni che debbono accompagnare le nozze. Il sacerdote cattolico benedirà il matrimonio senza il consenso del padre; in altra religione si richiederà perfino nel matrimonio il consenso dell'avo. Però tutti avranno dritto di ordinare il matrimonio eccetto quello solo a cui più importa, lo Stato.

« E da quali prescrizioni sarà questa istituzione custodita? Da chi regolata? A quali leggi si troverà soggetta? un giorno al dritto canonico, un altro giorno alle prescrizioni di un'altra chiesa. E quali saranno i giudici delle contestazioni che sorgeranno su i matrimonii? Non ne avrete, o avrete tanti giudici intorno alla nullità del matrimonio, intorno a' suoi effetti, intorno alle cause di separazione, quante saranno le credenze e le chiese ».

Il codice civile fu votato in entrambi i rami del Parlamento, e con esso il matrimonio civile.

Così è stata ripristinata in Italia su questo punto la legislazione francese, ma il codice italiano è andato anche più oltre.

Si è voluto attuare pienamente il concetto della separazione tra la Chiesa e lo Stato e della libertà di entrambi; e perciò, mentre la legislazione francese vieta che si celebri il matrimonio religioso prima del civile, ed a'contravventori minaccia pene non lievi, il codice italiano lascia in libertà degli sposi di compiere il rito religioso quando meglio essi credono, prima o dopo l'atto civile.

Non tacerò che questa innovazione parve pericolosa ad alcuni de'membri della commissione senatoria, perchè temevano ch'essa aprisse l'adito a matrimoni celebrati davanti la chiesa e non rivestiti della sanzione civile. Ma fu osservato che la migliore garentia per evitar questi fatti dovea riconoscersi nell'interesse de'contraenti e della famiglia, e che quando questo non bastasse poco sarebbe da confidare nella efficacia delle sanzioni penali; che la chiesa cattolica, combattendo il matrimonio civile, si preoccupò piuttosto de' matrimoni civili a cui non curino le parti di aggiungere il sacramento anzicchè del caso contrario; che infine sarebbe per lo meno prematuro stabilire, per un caso ipotetico, sanzioni penali che offenderebbero la indipendenza de' ministri del culto e la libertà religiosa.

Mi è grato quì aggiungere che nè i pericoli temuti, nè gli altri di maggior numero che prevedevano gli avver-

sari del matrimonio civile si sono insino ad ora avverati. È quasi un anno che le disposizioni del nuovo codice sono in osservanza, senza difficoltà e danno. Il matrimonio civile in tutti i luoghi è stato accompagnato dal rito religioso, eccetto i pochi matrimoni contratti da'sacerdoti.

I rivolgimenti politici avvenuti in Italia, la guerra sostenuta dalla maggior parte del clero contro il nuovo regno, aveano travolto in altro stato e alienato dalla chiesa parecchi sacerdoti, ed alcuni, dopo la pubblicazione del nuovo codice, han preso moglie. Siffatti matrimoni non sono stati in gran numero: per uno soltanto l'uffiziale dello stato civile rifiutò il suo concorso, e si portò la quistione innanzi a'magistrati. La Corte d'Appello di Genova dichiarò ingiusto il rifiuto dell'uffiziale dello stato civile.

Tre altre innovazioni intorno alla istituzione del matrimonio si scorgono nel codice italiano: esse riguardano il consenso degli ascendenti.

Il progetto del governo rendeva necessario il consenso degli ascendenti durante l'età minore. Fu temuto che ne sarebbe indebolita la patria potestà e, pe'maschi, si ammise la necessità del consenso fino a'25 anni siccome prescriveva il codice francese.

Ma era egli opportuno prolungare, in quanto al matrimonio, la minorennità de'maschi anche rispetto agli avoli e alle avole, come facea pure il codice francese?

Nella camera de'deputati era stato perfino impugnato il diritto degli avi di consentire al matrimonio de'loro nipoti, dicendosi che si era in tal guisa creato un dritto

di senilità, poco proficuo e talvolta dannoso. Fu agevolmente respinta questa obbiezione osservandosi che gli avi eran dalla natura stessa e dalle consuetudini di famiglia destinati a tenere il luogo de'genitori; ma non si poteva d'altra parte non riconoscere che il prolungare l'età minore de'maschi fino a'25 anni, anche rispetto agli avoli di età cadente e facili ad essere indotti a non giuste ripulse, non sarebbe stato opportuno.

Sicchè pel nuovo codice italiano, quando il padre e la madre non esistono o non sieno in grado di manifestare il loro consenso, compiuti gli anni 21, acquistano i figli, anche rispetto al matrimonio, la pienezza de'loro diritti.

La seconda innovazione concerne gli atti rispettosi.

Nel Codice francese, seguito in questo punto dal Codice delle due Sicilie, era prescritto che, anche compiuti dalla donna gli anni 21 e dall'uomo i 25, dovesse il figlio richiedere con un atto formale il consenso de'parenti, e che quando l'uomo non fosse giunto all'età di 30 anni e la donna a'25, quell'atto dovesse rinnovarsi altre due volte di mese in mese.

Mancandovi ciò non ostante il consenso, si potea passare alla celebrazione del matrimonio dopo decorso un mese dall'ultimo atto. Cotesti atti si dicevano rispettosi.

Il solo effetto che si possa sperare dagli atti rispettosi è quello d'indugiare il matrimonio, e promuovere in tal guisa una più seria meditazione nell'animo di chi si mostra deciso a non tener conto del parere de'parenti. Ma ponendo da canto la ovvia considerazione che poco opportunamente la legge la quale proscioglie i figli dalla patria potestà quando sieno giunti ad una certa età,

tenti quasi di assoggettarveli indirettamente, è da pensare che il beneficio innanzi accennato, ben dubbio, non equivale alla certezza di vedere schernita l'autorità de'parenti, ed impedita una conciliazione. Ognuno deve sentire quanto sia poco conveniente l'obbligo che impone la legge di chiedere un consiglio quando la legge stessa da il diritto di spregiarlo. D'altronde se i genitori possono mutare parere e consentire ad un matrimonio che prima disapprovavano, ciò può ripromettersi dai buoni ufficii de' congiunti e degli amici, non mai dalla intimazione di un atto *rispettoso,* fatta da un pubblico uffiziale, che riuscirà sempre amara e irritante. Cotesti atti invece di accelerare ritarderanno la sperata conciliazione, e talvolta gitteranno nella casa paterna un seme di discordia che non sarà mai più soffogato.

Anche più importante è la innovazione pel rimedio che porge il nuovo codice contro il rifiuto del consenso al matrimonio.

Quantunque debba la legge presumere giusto il consiglio de'parenti quand'essi negano il loro consenso al matrimonio, pur tuttavia non può chiudere gli occhi sopra alcune eventualità. Non può forse avvenire, e non è avvenuto talvolta, che il rifiuto al matrimonio dei figli sia dettato da sordido interesse o da altri non degni, nè giustificabili motivi? L'impedire un matrimonio, quasi sempre per la donna, e talvolta anche per l'uomo è causa di danni gravi ed irreparabili.

Il Codice italiano ha pertanto conceduto al figlio stesso, quando sia maggiore, e a'parenti, agli affini, al pubblico ministero di reclamare alla corte d'Appello

contro il rifiuto del consenso degli ascendenti, del consiglio di famiglia o di tutela (art. 67).

Senza esitazione fu respinto dal codice italiano il concetto del divorzio.

Ammesso dal codice francese che imperò in Italia fino al 1814, fu in pochi casi effettuato, e sempre dalla coscienza pubblica riprovato.

Nell'ampia discussione fatta intorno al matrimonio in questi ultimi anni, la quistione del divorzio era quasi trasandata. Nella camera elettiva fu da un solo censurato il nuovo codice perchè non ammettesse neppure il divorzio in quei casi ne'quali dalla religione degli sposi non era vietato; ma fu risposto che le prescrizioni della legge civile sul matrimonio, prescindendo dalle norme dettate dalle varie religioni, si fondavano esclusivamente sull'interesse sociale.

Una legge che collocasse sulla soglia del matrimonio e nel suo seno l'idea del divorzio, deturperebbe l'onestà, avvelenerebbe la santità delle nozze; quell'idea si muterebbe nelle mura domestiche in un perenne ed amaro sospetto.

DRITTI E DOVERI CHE NASCONO DAL MATRIMONIO.

Il matrimonio crea una famiglia ed è quasi la fonte delle relazioni familiari.

Coteste relazioni possono distinguersi in tre ordini: quelle che si stabiliscono fra i coniugi; quelle che riguardano la prole; quelle che si estendono al parentado.

Nel descrivere i diritti e i doveri che hanno fra loro i coniugi, il nuovo codice non poteva allontanarsi da quelle norme che corrispondono alla natura stessa del matrimonio e che si vedono adottate da tutte le legislazioni.

Senonchè il codice italiano ebbe cura, dopo di aver stabilito l'obbligo del marito di provvedere a' bisogni della moglie, di sanzionare il corrispondente dritto del marito verso la moglie (art. 132). Questa reciprocanza de' dritti e dei doveri era anch'essa una conséguenza della natura del matrimonio e della presunta reciprocanza di affetto. Questa nuova dichiarazione aggrava la condizione della donna, ma allarga il suo compito e la rileva.

Il solo punto che, nel definire le relazioni tra i coniugi, tenne divise le opinioni, fu quello dell'autorizzazione maritale.

Era questa ammessa in tutte le provincie italiane, eccetto la Lombardia e la Venezia; e il ridurre anche queste due provincie alla condizione delle altre non era senza difficoltà pe' nuovi legislatori. Furono pertanto essi costretti ad esaminar seriamente se, nelle odierne condizioni della società, l'autorizzazione maritale fosse una istituzione necessaria o grandemente utile pel ben'essere della famiglia.

Fu all' uopo osservato che nella donna nubile o vedova tutte le legislazioni riconoscono la capacità di amministrare la propria fortuna, e che sarebbe strano che il matrimonio si risolvesse per la donna, e per lei soltanto, in una *diminuzione di capo* per la quale per-

desse i diritti che avea nubile e che ripiglierà vedova; che se il marito ha il carico precipuo di sovvenire alla famiglia e custodirne il patrimonio, deve cercare le garentie per l'adempimento di tali obblighi nella costituzione della dote; ma siccome non perde egli in vista di tali obblighi la capacità di disporre de' propri beni, non vi sarebbe ragione per rendere incapace la moglie, la quale ha pe' figli un affetto che può essere uguagliato non vinto; che se volesse ammettersi questa fittizia incapacità come argomento di ordine nella famiglia, si dovrebbe considerare ch'essa è vana quando la concordia regna tra i coniugi, e che diventa un'arma di oppressione quando la pace domestica sia turbata; che infine un'amara ricompensa apporterebbe il nuovo codice alle madri e spose Lombarde, che con tanto ardore aveano educato ed incitato la gioventù a forti opere pel trionfo della indipendenza nazionale, togliendo ad esse que' diritti che concedeva loro una dominazione straniera e che per lungo tempo esercitarono senza abuso o danno delle famiglie.

Coloro che volevano mantenuta l'autorizzazione maritale osservavano: che sopprimendola si offenderebbero le consuetudini ricevute nella maggior parte d'Italia — che questa innovazione era contraria al principio della protezione che il marito deve alla moglie, che sarebbe vana quando non potesse impedirle di disperdere con atti sconsigliati la sua fortuna; contraria alla deferenza che la moglie deve al marito, capo della famiglia, e più atto per natura a tutelarne gl' interessi; contraria a quella unità e comunione individua di tutte

le cose della vita, in che è riposto il carattere più essenziale della società de'coniugi.

Prevalsero nel progetto del nuovo codice presentato al Senato le considerazioni esposte in primo luogo; prevalsero le altre nella commissione senatoria che ristabilì l'autorizzazione maritale.

In entrambi i rami del Parlamento fu essa da parecchi oratori impugnata, e coteste discussioni non furono senza frutto.

Ammette il codice italiano la necessità dell'autorizzazione maritale, ma per alcuni atti soltanto tassativamente indicati (art. 134); in guisa che esso non colpisce la donna maritata di una incapacità assoluta e soggettiva, ma di una incapacità relativa e quasi oggettiva, che riguarda alcuni atti più importanti e non altri.

E quantunque, ragguagliando l'art. 134 del codice italiano all'art. 217 del codice francese, non apparisca notevole differenza tra loro, le discussioni che hanno preceduto e accompagnato il primo di tali articoli daranno alla nuova giurisprudenza italiana un indirizzo assai diverso da quello seguito dalla giurisprudenza francese.

Ma mentre il nuovo codice ammetteva l'autorizzazione maritale, consentiva un'autorizzazione generica data dal marito alla moglie (art. 134), benchè revocabile, e ripudiava in tal guisa l'art. 223 del codice francese, che non era sostenuto da alcuna ragione plausibile.

Andando anche più innanzi il nuovo codice esclude la necessità dell'autorizzazione: 1.° Quando il marito sia minore, interdetto, assente, o condannato a più di

un anno di carcere, durante l'espiazione della pena; quando la moglie sia legalmente separata per colpa del marito; quando la moglie eserciti la mercatura (articolo 135).

Si arresteranno a questo punto i progressi della legislazione? Io credo che la discussione già fatta in Italia su questo importante argomento abbia scosse molte coscienze, e varrà a richiamare sopra di esso le meditazioni più accurate de' pubblicisti.

FILIAZIONE.

Il matrimonio crea una società che di mano in mano si allarga con l'avvenimento de' figli.

Rispetto a costoro due indagini deve istituire il giureconsulto: come sarà determinata la qualità di figlio? Quali sono i dritti e i doveri che ne deriveranno?

La prima di queste indagini si distingue naturalmente in due parti, una delle quali riguarda i figli nati durante il matrimonio, e l'altra i figli nati fuori del matrimonio.

Rispetto a' primi il codice italiano ha riprodotto, con miglior ordine e leggieri mutamenti, le disposizioni del codice francese, già accettate da' precedenti codici delle varie provincie d'Italia: è da notare ch'esso adottò pure la legge francese del 1850, la quale nel caso di separazione fa venir meno l'efficacia della regola *pater is est*.

I figli nati fuori matrimonio debbono riguardarsi dal legislatore sotto due aspetti, o pel riconoscimento (volontario o forzoso) o per la legittimazione. Sotto il pri-

mo aspetto ci fu grave dissenso soltanto intorno al divieto delle indagini sulla paternità, e il dissenso nacque appunto perchè dalle varie legislazioni che avean vigore in Italia era diversamente provveduto.

Nelle provincie in cui imperava il dritto comune, nel Lombardo Veneto, e nel regno sardo erano ammesse le indagini sulla paternità; vietate da'codici delle due Sicilie, di Parma, di Modena.

Ne' primi progetti del nuovo codice, seguendosi l'esempio del codice sardo, si erano ammesse le indagini, oltre del caso di rapimento, anche quando vi fosse uno scritto col quale il padre dichiarasse la sua qualità, o dal quale risultasse una serie di cure prestate a un fanciullo a titolo di paternità.

A sostegno di queste disposizioni si allegava l'esempio di altre legislazioni, il pericolo di soccorrere disegni immorali, la ingiustizia di un vigore che consigliato da pubblica utilità, non dovea rendersi esorbitante.

Ma si osservava in contrario che se le disposizioni testè accennate non aprivano il varco a tutti quei danni che potrebbero derivare dalle indagini sulla paternità, ove fossero irrefrenate, erano abbastanza temibili quelli che potevano recare.

Parificare un timido e segreto riconoscimento al solenne e pubblico ordinato dalla legge, ricercare la genesi e la storia di atti di beneficenza per stabilire la paternità, sarebbe lo stesso che aprire l'adito a strani e mal sicuri dibattimenti giudiziali, ed eccitare ad un tempo sinistri disegni e malaugurati timori.

Quante donne astute non si proverebbero a trarre

nelle loro reti giovani incauti con la speranza di ottenere quelle prove che potessero assicurare la loro fortuna? D'altra parte quanti uomini generosi non dovranno astenersi di beneficare un infelice fanciullo pel sospetto che il beneficio non diventi un'arma di persecuzione?

Quì siamo innanzi ad un fatto che non si può provare. Le indagini più avventurose potranno raccogliere insieme molte presunzioni, ma non giungeranno mai a stabilire la certezza della paternità. Per far sicura la famiglia si è creata una presunzione irrepugnabile; ma quando in nome di questa presunzione dite al marito: voi siete il padre del figlio di vostra moglie e gli chiudete la via ad ogni prova contraria, non potete non ammettere la proposizione opposta, cioè che fuori del matrimonio non si possa provare la paternità.

Da questi concetti era informato l'ultimo progetto del nuovo codice, che, non ostante le rinnovate obbiezioni, non fu in questa parte mutato. Senonchè mentre le altre legislazioni, che stabiliscono il divieto delle indagini per la paternità, fanno eccezione pel solo caso del rapimento avvenuto in epoca corrispondente a quella del concepimento, per parità di ragione il codice italiano le ammette pure nel caso di stupro violento (art. 189).

In quanto alla legittimazione, il codice italiano si scosta dal codice francese ammettendo, oltre la legittimazione per susseguente matrimonio, anche quella per Decreto Reale.

A questa innovazione era sospinto dall'esempio dei codici che vigevano, e confortato dal pensiero ch'essa poteva essere in alcune congiunture l'ultimo rifugio di

una prole sventurata, di genitori infelici, e che il negarlo sarebbe stata cosa inumana.

Importava sibbene circondare questo sussidio di condizioni che impedissero ogni danno ed abuso. Fissa pertanto il nuovo codice le condizioni necessarie per l'ammissibilità della dimanda, e prescrive che innanzi tutto la corte d'Appello abbia a riconoscere se concorrono le condizioni prescritte dalla legge, e nell'affermativa, il Ministro, sentito anche il consiglio di stato, potrà farne rapporto al Re.

Cotesta legittimazione produce i medesimi effetti di quella per susseguente matrimonio, ma soltanto dal giorno dell'ottenuto decreto e riguardo al genitore che l'ha dimandato (art. 194 e seg.).

ADOZIONE.

Accanto alla famiglia che la natura crea e la legge riconosce, anche i nuovi codici han collocata un'altra famiglia, pura creazione della legge, stabilendo l'adozione.

Nel progetto del codice italiano presentato al senato era esclusa l'adozione; e di ciò si dava ragione allegando: che cotesta istituzione la quale traeva la sua origine da un concetto aristocratico, non si mostrava conforme a'costumi dell'odierna società, creava artificiali vincoli di paternità falsando la natura, apriva l'adito a violare le leggi tutelari de'pubblici costumi, e ponendo accanto alla famiglia legittima una famiglia fittizia, il più delle volte, accumulava gelosie, odi e rancori.

Ma la Commissione Senatoria credette invece che l'adozione non altera, nè falsa, ma favoreggia e supplisce la natura; che se l'uso non n'era stato molto frequente in Italia, neppure si poteva riconoscere così raro da supporne spenta l'idea; che cotesta istituzione, traendo origine da nobili ed umani istinti, come l'amore della paternità, il desiderio di beneficare orfani infelici, la propensione di conservare il nome e trasmettere la propria fortuna, è destinata a colmare un vuoto che una sorte avara ed avversa lascia non di rado nella vita dell'uomo.

E ricordò pure la Commissione Senatoria le calde parole con le quali l'adozione fu difesa da Napoleone I.

Così questa istituzione ricomparve pure nel codice italiano, e sciolta anzi da que'freni che le avea posti lo art. 345 del codice francese.

Si osservò che si sarebbe renduta quasi illusoria la facoltà di adottare se si fosse circoscritta a quei soli casi indicati dal detto articolo, difficili ad avverarsi.

PATRIA POTESTÀ.

Costituita la famiglia col matrimonio, designati i membri che ne fanno parte con le regole della filiazione e dell'adozione, deve il legislatore determinarne il governo: a ciò si provvede con le disposizioni intorno alla patria potestà e alla tutela.

Quì per apprezzare convenientemente il nuovo codice è indispensabile fare breve cenno de' varii progetti che lo precedettero.

Nell'ordinamento della patria potestà si trovavano quasi in conflitto le varie legislazioni d'Italia, dominate alcune dalle antiche tradizioni, altre informate da'nuovi principii.

Tutti volevano fortemente organata la patria potestà; ma per raggiungere questo scopo era d'uopo rilevarla e irrigidirla o attemperarla alla civiltà odierna, a'legittimi interessi della famiglia?

Chiunque abbia la mente preoccupata dal dritto romano si appiglierà al primo partito; ma si atterrà al secondo chiunque consideri che tutti i poteri, prima per gl'influssi germanici e poscia per le inspirazioni del cristianesimo, si vennero di mano in mano temperando; e che un potere è forte e rispettato solo per quanto si fonda sulla coscienza pubblica: ogni esagerazione è causa di discretito e di debolezza.

Questo conflitto si sviluppò ne'lavori da cui fu il nuovo codice apparecchiato, quando si volse l'animo a risolvere le principali quistioni.

A chi dovrà attribuirsi la patria potestà? Quanto tempo durerà? Qual'è il contenuto di questo potere?

Nel progetto presentato dal governo al Senato, rispetto alla prima quistione, era prevalsa l'idea che i diritti de'genitori, avendo la medesima causa e lo stesso scopo, doveano essere uguali, e che non si potesse, senza degradare ingiustamente la donna con scapito della famiglia, negarle ogni partecipazione a'dritti e a'doveri inerenti alla patria potestà.

Però da quel progetto era la patria potestà attribuita ad entrambi i genitori, ma affidatone l'esercizio al capo

della famiglia; quando non potesse il padre, era chiamata la madre ad esercitarla.

Quanto alla durata si considerava che s'era consentaneo all'ordine morale che i figli debbano rispetto ed obbedienza a' genitori, qualunque sia la loro età, nell'ordine giuridico dovea la patria potestà incontrare un termine nel punto del completo sviluppo fisico ed intellettuale del figlio, quando la legge lo dichiarava responsabile de' propri atti e lo ammetteva alla piena partecipazione del dritto.

Era pertanto nel detto progetto ritenuto che la patria potestà cessava quando il figlio giungesse alla maggiore età o fosse emancipato.

Ma lo stesso progetto aggiungeva che cessava pure per la morte di uno de'coniugi.

Il codice francese stabiliva la durata della patria potestà sino all'età maggiore e alla emancipazione; ma dichiarava ad un tempo che per lo scioglimento del matrimonio la tutela apparteneva al genitore superstite, e quindi nasceva il dubbio, se morto uno de' conjugi, i due poteri di patria potèstà e di tutela esistessero insieme o se l'uno fosse escluso dall'altro. Questa perplessità, sull'indole del potere del genitore superstite, avea pure viziato i codici d'Italia. La giurisprudenza si mostrava persuasa che la patria potestà sopravvivesse alla tutela, ma dovendosi conciliare il simultaneo esercizio di due poteri distinti, erano inevitabili intrigate quistioni e risoluzioni spesso arbitrarie.

Nel progetto del codice italiano si pensò di adottare un sistema riciso e di battere una via più sicura rite-

nendo che la patria potestà, per la morte di uno de'conjugi, si trasformava in tutela.

La quale trasformazione pareva suggerita dall'interesse della famiglia, perocchè sebbene durante il matrimonio la patria potestà fosse esercitata dal solo padre, questi è in quel periodo soggetto alla benefica influenza che adopera la madre nell'interesse de'figli; questa morale garentigia cessa con la morte della moglie, e forse quando le accresciute sostanze de' figli ne richieggono maggiori.

La commissione senatoria si mostrò preoccupata dal pensiero di costituire fortemente l'autorità paterna. Non credette d'investire della patria potestà solidariamente il padre e la madre, e ritenendola invece come attributo esclusivo del capo della famiglia, la concesse soltanto al padre; quando il padre non potesse esercitarla, chiamava la madre a farne le veci.

Approvando il progetto del governo, respinse la commissione senatoria la proposta di protrarre la patria potestà sino agli anni 25 de'figli, come si praticava in molte provincie della Penisola, a ciò sospinta dalla difficoltà di coordinare questa più lunga durata della potestà paterna con gli effetti civili dell'età maggiore, e dichiarò che la patria potestà cessava con l'età maggiore e l'emancipazione.

Ma respinse il concetto che la patria potestà, di cui avea investito soltanto il padre, cessasse con lo scioglimento del matrimonio.

Non comporta la ragione, ella diceva, che l'autorità paterna venga scemata, muti natura, diventi una sem-

plice tutela, e perda perfino il sacro suo titolo per la sventura che priva il padre della consorte e i figli della madre. Perchè infliggere al padre colpito da grave lutto questa specie di degradazione, o se vuolsi questa *capitis diminutio* nel regimento domestico? Forse che egli è divenuto meno atto all'esercizio della sua potestà? Forsecchè è divenuto meno degno della grande fiducia che la legge ripone nel suo amore e nella sua sollecitudine verso la prole?

Sicchè, secondo la commissione senatoria, per la morte del padre, cessando la patria potestà si apriva la tutela, la morte della madre per contrario non recava alcun mutamento alla patria potestà e al governo della famiglia.

Quando il codice fu sottoposto al parlamento, mentre nella camera elettiva pareva che incontrasse maggior favore il sistema contenuto nel progetto del governo, il senato si mostrava più propenso a quello della commissione senatoria.

La commissione di revisione esaminando la prima quistione, a chi cioè si dovesse attribuire la patria potestà osservò: che non era conforme a'principii razionali del dritto di attribuire la patria potestà esclusivamente al padre e negarla alla madre; doversi rilevare, nell'interesse stesso dei figli, la dignità della madre che ha maggiore e talvolta più utile ingerenza nella educazione della famiglia; non essere conveniente che il nuovo codice italiano degradasse la madre togliendole un diritto che il codice francese le avea riconosciuto e che molte donne italiane già possedevano.

Senza esitanza pertanto la detta commissione, escludendo il sistema della commissione senatoria, adottò invece quello contenuto nel progetto del governo.

Discesa all'esame della seconda quistione, la commissione di revisione ripugnò a collocare accanto al padre un consiglio di famiglia e a stabilire che per la morte della moglie la patria potestà divenisse una mera tutela; ma avendo pur riconosciuto la patria potestà nella moglie, non le fu possibile di accogliere il sistema della commissione senatoria, e fu quasi fatalmente condotta ad un terzo sistema che si allontana ugualmente dalle antiche e dalle nuove legislazioni, ch' è quello sanzionato dal codice italiano.

Parve soltanto necessaria cautela di consentire al padre la facoltà di prescrivere alla madre superstite quelle norme ch'egli credesse più opportune per l'educazione de'suoi figli e l'amministrazione dei suoi beni.

Ecco pertanto il sistema del codice italiano: entrambi i genitori sono investiti della patria potestà, che cessa per l' età maggiore o l' emancipazione del figlio — Durante il matrimonio la patria potestà è esercitata dal padre; sciolto il matrimonio, dal genitore superstite (art. 220).

Il padre può stabilire alcune condizioni alla madre superstite; e questa può chiedere d'esserne dispensata dal consiglio di famiglia, la cui deliberazione sarà sottoposta al giudizio del Tribunale (art. 235).

Ad accogliere questo sistema fu indotta la commissione di revisione dalle garentie che porgevano contro l'abuso della patria potestà le disposizioni dell'art. 233,

che mancano nelle altre legislazioni, e delle quali mi accadrà di toccare in appresso.

Certo ognuno dovrà convenire che l'organamento dato, su questo punto, dal codice italiano al governo della famiglia sia più conforme all'ordine naturale ed anche più morale: noi auguriamo che le innovazioni fatte possano conseguire il suffragio della esperienza.

Eccoci al contenuto della patria potestà. Ma qui per apprezzare convenientemente l'ordinamento di questo potere, è opportuno di riguardare insieme tutti i diritti che concorrono al governo della famiglia e porre a riscontro quelli de'genitori con quelli de'figli. I primi di tali diritti non sono altro che mezzi co'quali si abilitano i parenti ad adempiere i loro obblighi.

Quali sono gli obblighi de'genitori verso i figli?

Il codice francese dice che i coniugi sono obbligati a nudrire, mantenere ed educare i loro figli?

Il codice italiano ha voluto spiccatamente rendere obbligatoria pe'parenti l'istruzione de'figli, ed ha detto che il matrimonio impone ad ambedue i coniugi l'obbligazione di mantenere, educare ed istruire la prole.

Ha quindi determinato che il padre e la madre debbano concorrere all'adempimento di tali obblighi in proporzione delle loro sostanze, ed ha pure prescritto che quando i genitori non hanno mezzi sufficienti, gli obblighi anzidetti ricadono agli ascendenti in ordine di prossimità (art. 138).

Hanno diritto i figli a richiedere un assegnamento ai genitori per causa di matrimonio o per altro titolo?

Questa quistione fu molto dibattuta. Tutte le legisla-

zioni d'Italia, eccetto la parmense, davano alla figlia un'azione per conseguire la dote, quella che imperava nel Lombardo-Veneto la concedeva anche al figlio per ottenere un assegnamento.

A sostegno dell'azione per la dote si allegava: ch'era conforme a giustizia ed al principio della uguaglianza giuridica tra le figlie e i figli; perchè la educazione e la istruzione de' maschi richiede spese considerevoli, e perchè d'ordinario restano nella casa del padre e sono da questo mantenuti durante la sua vita; che fuggendo per una fanciulla una propizia occasione di matrimonio, ne può seguire irreparabile danno.

A sostegno dell'azione pe'figliuoli si diceva: che uguagliata nella successione la condizione di tutti i figli, non era ragionevole ammettere una differenza durante la vita de'genitori; che anche ad un giovane può in molte congiunture tornare esiziale la mancanza di un assegnamento.

Ma prevalsero opinioni contrarie. Si avvertì che se le dette azioni avrebbero servito in qualche caso ad espugnare il rifiuto di genitori poco amorevoli, il più delle volte sarebbero state armi di sconsigliati disegni; che le indagini a cui darebbero luogo queste azioni, dovendosi valutare il patrimonio familiare, sarebbero intrigate e molestissime; che la sentenza stessa che le accogliesse, acclarando il dritto del figlio, diverrebbe pel figlio medesimo un titolo di demerito nella casa paterna e di esclusione per ogni altro benefizio di famiglia; che meglio era confidare nello affetto e nella sollecitudine de'genitori, non ponendo nelle mani de'figliuoli un'ar-

ma ch'era una minaccia per la famiglia e per l'autorità de' genitori.

I dritti di cui è dotata la patria potestà riguardano la persona o i beni del figlio.

Nel descrivere i primi di cotesti dritti il codice italiano ha improntata la patria potestà di un concetto più morale e più umano.

Il codice francese dicea soltanto: che il figlio non potea abbandonare la casa paterna; il codice italiano aggiunge che non possa abbandonare neppure quella che il padre gli abbia destinata, e sanziona questo dritto con l'intervento dell'autorità giudiziaria; ma prevede pure l'ipotesi che giuste cause rendessero necessario l'allontanamento del figlio dalla casa paterna, e soccorre anche al dritto del figlio con l'intervento dell'autorità giudiziaria (art. 221).

Ma quali poteri ha il padre per correggere i traviamenti del figlio? Quì si manifesta la parte culminante della patria potestà.

Secondo il codice francese se il figlio ha meno di 16 anni il padre potrà tenerlo in arresto per un mese; quando sia cominciato l'anno sedicesimo e fino alla maggiore età, può dimandare al magistrato la detenzione del figlio, per un tempo non maggiore di sei mesi. Devesi sempre tenere questa via quando il padre sia passato a seconde nozze, o il figlio abbia beni propri, o quando l'arresto sia richiesto dalla madre con l'assenso di due parenti.

Il codice italiano non ammette ne' genitori il potere di costringere in carcere il figliuolo.

Non era giusto che i traviamenti del figlio fossero agguagliati alle infrazioni della legge; ed era amara cosa ed improvvida imprimere sulla vita di un giovane, per leggieri traviamenti, quella macchia che l'opinione pubblica ravvisa in chiunque è stato nel carcere. Escludendo quel potere il nuovo codice non intese di affievolire la patria potestà, ma di preservare i genitori da un tardo e vano rimorso.

Sono essi forniti dal nuovo codice del dritto di allontanare dalla famiglia il figlio traviato assegnandogli gli alimenti strettamente necessari, ed anche del potere di collocarlo in quella casa di educazione o di correzione che reputino più adatta a correggerlo e migliorarlo; ma questo potere, qualunque sia l'età del figlio, non si può sperimentare che con l'assenso dell'autorità giudiziaria (art. 222).

Sicchè il codice italiano, togliendo alla patria potestà ogni truce sembianza, ha stabilito i poteri che la costituiscono come mezzi coattivi intesi a correggere e a migliorare la condizione morale de'figliuoli.

In quanto a' beni de' figli il codice italiano riguarda come un puro amministratore quello de' genitori che esercita la patria potestà; concedendogli l' usufrutto non già fino a 18 anni, come stabiliva il codice francese, ma sino alla età maggiore del figlio (art. 228).

Per giustificare la disposizione del codice francese si diceva ch'essa mirava a rimuovere ogni interesse personale de' genitori per opporsi al matrimonio o all' emancipazione de'loro figli. Ma fu avvertito che la supposizione che i genitori calpestassero l'avvenire de'loro

figli per godere anche qualche altro anno dell'usufrutto de'loro beni, fosse contraria alla fiducia che la legge fondatamente ripone in essi; e che ammessa quella supposizione, bisognerebbe far cessare l'usufrutto sopra i beni della figlia quando costei avesse compiuti gli anni 15, cioè rendere disuguale sotto questo aspetto la condizione de'maschi da quella delle donne.

Descrive il nuovo codice i casi ne'quali non si ha diritto a cotesto usufrutto ed anche i pesi ad esso inerenti, meglio sviluppando i concetti stessi da cui era informato il codice francese (art. 229, 230). Giova notare soltanto come anche quì si rammenti ch'è a carico del padre la educazione non solo ma anche la istruzione del figlio.

Una grave innovazione alle legislazioni vigenti in Italia e al codice francese era apportata dal progetto del codice italiano al dritto di usufrutto de'genitori, stabilendosi in esso che non solamente la madre ma anche il padre dovesse decadere dal dritto di usufrutto pel passaggio a seconde nozze.

All'uopo fu considerato che in ambedue i casi era troppo grave il pericolo che restassero inadempiuti i pesi dell'usufrutto, convertendosi i provventi di esso a vantaggio della nuova famiglia sulla quale viene preferibilmente a concentrarsi l'affezione del binubo; e potersi ancora riguardare più trista la condizione de' figliuoli che ricadono sotto l'autorità di una madrigna rispetto a quella di coloro che acquistano un padrigno.

Queste considerazioni non parvero sufficienti alla commissione senatoria, la quale notava invece come le

nuove nozze collocassero la donna sotto l'autorità di un altra persona, e la facessero passare in altra casa e in altra famiglia, mentre questi mutamenti non si verificavano pel binubo. La commissione di revisione ristabilì la disposizione del progetto del governo (articolo 232).

Ma la innovazione più importante che s'incontra nel codice italiano è quella contenuta nell'art. 233.

Se chi è fornito della patria potestà ne abusa, se tralascia di adempierne gli obblighi, a quali rimedi dovrà aprire la via il legislatore?

Su questo punto ci è una lacuna nella legislazione francese, che il codice italiano ha tentato colmare.

Tutti i parenti ed il pubblico ministero insiem con essi, costituiscono quasi un consiglio permanente di vigilanza ed un controllo della patria potestà, e sono abilitati dalla legge a richiedere dall'autorità giudiziaria que' provvedimenti che saranno stimati necessari per frenare gli abusi e correggere la negligenza de' genitori.

Indica l'articolo innanzi citato i più gravi di tali provvedimenti, come la nomina di un tutore o di un curatore, la privazione dell'usufrutto, abbandonando gli altri alla prudenza del giudice.

In tal modo il codice italiano ha reso concreto il concetto delle odierne legislazioni che la patria potestà non sia già un dritto feroce posto nelle mani del capo di famiglia per sua consolazione e suo interesse; ma un morale istituto che ha per iscopo il bene de'figli, la prosperità della famiglia.

TUTELA.

La tutela è uno di quelli argomenti intorno a cui la scienza si è tormentata per raggiungere uno scopo proficuo. La difficoltà è nell'indole stessa della istituzione, poichè gli uomini inclinati a trarre dalle opere loro un vantaggio proprio, quando si vogliano adoperare in altrui benefizio, senza compenso, è probabile che falliscano.

Una parte del problema fu risoluta dal dritto romano coll'affidare la cura della persona e l'amministrazione de' beni del minore a' suoi parenti prossimi, perchè l'affezione di essi lascia sperare che vi sarà zelo e disinteresse nella cura e nell'amministrazione loro affidata.

Le legislazioni moderne tentarono una soluzione compiuta con l'organamento dell'amministrazione tutelare. Applicando le idee già prevalenti che l'eseguire sia di un solo, il deliberare di molti, e che rimpetto all'ufficio esecutivo debba esservene un altro di sorveglianza, si stabilì un tutore, un protutore, un consiglio di famiglia, e l'ingerenza dell'autorità giudiziaria.

Il codice italiano ha accettato questi elementi, ma li ha siffattamente costituiti, che, se io non erro, è riuscito a dare alla tutela una organizzazione più salda e più rassicurante.

Il consiglio di famiglia è la precipua garentia che le odierne legislazioni hanno dato alla tutela. Secondo il codice francese il consiglio di famiglia si veniva, in ogni

congiuntura in cui occorresse la sua convocazione, sempre nuovamente costituendo.

Il nuovo codice italiano lo ha reso permanente (articolo 249).

La costituzione del consiglio avvenuta nel tempo in cui la morte de' parenti rende più fervoroso lo zelo dei superstiti per gl'interessi de' minori, è certo meno sospetta; e rendendola inalterabile, diviene la posizione dei membri del consiglio più indipendente; si evitano quelle dissonanze nelle opinioni direttive della tutela inevitabili quando il consiglio sia variamente assortito, e le insidie e le frodi che secondo i vari casi, si potrebbero, mutando i membri del consiglio, consumare a danno de' minori.

Ma il maggiore forse de' benefici che promette la disposizione che rende permanente il consiglio di famiglia consiste nel creare in ciascuno de' membri del consiglio la coscienza di una solidarietà col tutore, e di una piena responsabilità per tutta la durata e per tutti gli atti dell'amministrazione tutelare.

Era naturale che a questa innovazione seguisse ancor quella di limitare le facoltà del tutore allargando l'ingerenza del consiglio di famiglia in cui il nuovo codice avea ragione di riporre maggiore fiducia.

La quale ingerenza è stata allargata tanto rispetto alla persona del minore quanto rispetto a' suoi beni.

Secondo il nuovo codice il consiglio può deliberare sul luogo in cui il minore debba essere allevato, sulla educazione che convenga dargli (art. 278). E come il tutore può invocare l'autorità del consiglio di famiglia

per frenare i traviamenti del minore, a costui è ugualmente dato di portare le sue doglianze al consiglio di famiglia, se il tutore abusa della sua autorità, o ne trascura i danni (art. 279, 280).

Anche in quanto a' beni sono state più allargate le attribuzioni del consiglio di famiglia e più ristrette le facoltà del tutore; il che ha potuto rendere l'amministrazione tutelare più semplice, più spedita, più economica, ed anche meglio garentita. Così si vedono scemate le solennità obbligatorie per gli atti d'inventario di alienazioni de'beni de' minori, avendo il consiglio di famiglia la facoltà di provvedere, secondo la diversità dei casi, nel modo che ravviserà più conforme all'interesse del minore. Spicca maggiormente su questo punto la diversità tra il codice francese e l'italiano, in quanto che il primo si mostra quasi esclusivamente sollecito di garentire i beni immobili del minore, mentre il secondo ha ugual cura del suo patrimonio mobiliare.

Lo sviluppo e l'importanza che a'giorni nostri ha ottenuto la ricchezza mobiliare giustificano pienamente il nuovo codice.

Tutti i codici prescrivono che il tutore, finita la tutela, abbia a rendere il conto generale della sua amministrazione; ma chi non ha provato che quando la tutela ha una lunga durata, queste prescrizioni o perdono ogni valore o hanno solo quello di promuovere interminabili liti?

Compilandosi il codice italiano fu posta innanzi ma respinta l'idea d'imporre al tutore l'obbligo di presentare un conto annuo della sua amministrazione. Parve

che ciò sarebbe stato troppo grave carico e privo di un corrispondente risultato, non potendosi negare al minore divenuto maggiore il dritto di discutere il conto e contrastarlo. Però, seguendosi l'esempio di altre legislazioni della Penisola, si prescrisse soltanto che il tutore dovesse ogni anno presentare al consiglio gli stati della sua amministrazione, cioè uno specchio della medesima in cui fossero notati i risultati complessivi delle varie categorie.

L'adempimento di quest'obbligo eccita la sollecitudine del tutore, ne frena i sinistri disegni, abilita il consiglio di famiglia a compiere le sue attribuzioni, rannoda l'azione del tutore alla ingerenza del consiglio di famiglia, e così attua il disegno della legge di una comune responsabilità, agevola infine al tutore la prestazione del conto generale ed al minore, divenuto maggiore, la discussione di esso.

Di una grande utilità parve ancora l'istituzione in ogni pretura di un registro delle tutele, nel quale, per ciascuna tutela, fossero notate le adunanze e le deliberazioni del consiglio di famiglia, e i risultati degli stati annuali presentati dal tutore (art. 345, 346).

Questo registro sarà uno specchio permanente dello esercizio di tutti i poteri costituiti per la tutela, un freno salutare per tutti coloro che ne sono investiti, ed il minore, giunto alla maggiore età, troverà in quel registro tutta la serie degli atti relativi alla sua amministrazione, gli elementi necessari per sindacarla e portare un serio giudizio sulla responsabilità della tutela.

Non tralascerò di notare due speciali provvedimenti.

Uno riguarda le persone nate fuori matrimonio, essendosi anche stabilito rispetto ad esse un consiglio di tutela (art. 261, 262).

L'altro concerne l'ammessione alla tutela delle sorelle germane non maritate (art. 268). Spesso queste donne, a cui venne meno l'occasione propizia del matrimonio, concentrano tutti i loro pensieri, i loro affetti e le loro cure nella famiglia in cui nacquero; e parve giusto estendere anche ad esse la eccezione già fatta dalle altre legislazioni per le ascendenti.

DELLA EMANCIPAZIONE.

Il minore, anche prima di giungere agli anni 21, può conseguire l'esercizio di una parte de'suoi diritti, mercè l'emancipazione, e chi è di età maggiore può esserne privato per l'interdizione.

Rispetto all'emancipazione il codice italiano si allontana dal codice francese sopra due punti.

Dapprima non si contenta per la emancipazione dell'età di 16 anni, ma richiede quella di 18 anni. In secondo luogo non ammette la riduzione delle obbligazioni contratte dal minore emancipato. O gli atti di costui eccedono la semplice amministrazione e sono nulli, o sono tra quei limiti, e non vi può essere motivo giuridico per violare l'interesse de' terzi, riducendo o annullando quegli atti. Quando il minore abusi della emancipazione, la legge da il rimedio consentendo che sia rivocata.

L'alienazione mentale ha forme così svariate e gradi così distinti, che parve opportuno stabilire due rimedii

diversi, la interdizione che sottopone l'interdetto alla tutela, e l'inabilitazione, che rende l'inabilitato incapace degli atti che eccedono l'amministrazione senza l'assistenza di un curatore.

Fu molto dibattuto quale di questi due rimedii dovesse stabilirsi pel prodigo.

Il progetto del governo ammetteva la inabilitazione; il progetto della commissione senatoria la interdizione. Nella commissione di revisione prevalse il progetto del governo.

APPENDICE

BIBLIOGRAFIA

NAPOLI E SICILIA

STORIA E FILOSOFIA DEL DRITTO.

ARCIERI GAETANO – Storia del dritto, per servire d'introduzione allo studio delle ll. civili. Napoli.

BAFFI – Introduzione al repertorio degli antichi atti governativi. Napoli.

LAMANTIA VITO – Storia della legislazione civile e criminale di Sicilia.

ORLANDO DIEGO – Potere legislativo ai tempi dei Normanni.

PALMIERI GIUSEPPE – Cenno storico giuridico.

PORTOGHESE BONAVENTURA – Frammenti della legislazione di Zaleuco illustrati e posti in rapporto colle legislazioni degli antichi popoli e con quelle in vigore nel Regno delle Due Sicilie.

RICCA – Storia dei Feudi nel regno delle Due Sicilie. Napoli.

SQUILLACI PIETRO – Necessità di studiare le teoriche di uso ricevuto in Sicilia prima del 1819. Catania.

SANTAMARIA NICOLA – Del governo vicereale. Napoli.

WINSPEARE – Storia degli abusi feudali. Napoli.

DRITTO ROMANO.

CAPUANO LUIGI – Dottrina e storia del dritto Romano. Napoli.

CASTRUCCI GIACOMO – Cenno storico sulle leggi romane. Napoli.

Cipriano Sapio Calogero – Sommario della romana civile istituzione – Discorso.

Crisafulli Zappalà Benedetto – Sulle leggi delle XII tavole. Catania.

Fuco Gaetano – Cenni di storia esterna del dritto Romano.

Guglielmini Benedetto – Il dritto romano purgato ed esposto nel più completo reggimento – Programma.

Moreno Vincenzo – Digesto del dritto civile nuovissimo ordinato ed annotato. Napoli.

Napolitani Vincenzo – De interdictis expositis. Napoli.

Nicoletti Raffaele – Dell'efficacia dei costumi sul dritto romano. Napoli.

Perrone Paladini Francesco – Monografia sull'autorità della legge 18 D. *Sacrosantis.*

Platania Magri Ignazio – Osservazioni storico-critiche intorno l'origine delle leggi delle XII tavole.

Puglisi Consoli Giuseppe – Dissertazione sui vari modi di far testamento permessi in dritto romano e riprovati.

Reggio Mario – Necessità dello studio del dritto romano sotto l'impero delle leggi vigenti. Catania.

Riccioli Orazio – Prolusione ad un corso di Pandette. Catania.

Turchiarulo Antonio – Studi sopra Gans relativi al dritto romano. Napoli.

DRITTO PUBBLICO.

Alianelli Nicola – Confronto della costituzione napoletana del 1848 colla francese del 30, colla belga del 31, colla spagnuola del 12. Napoli.

Vignali Giovanni – Corso di dritto pubblico. Napoli.

Amari Emerico – Critica d'una scienza della legislazione comparata.

— Sull'avviamento da darsi agli studi di diritto specialmente in Sicilia.

Astre – Rapporto sull'opera del Crisafulli « Autorità degl'Italiani su la scienza del dritto » trad. S. B. Catania.

Bonaffini Michele – Prodromo della Filosofia delle leggi. Catania.

Calcaterra – Storia filosofico-politica della Legislazione del Regno delle Due Sicilie. Napoli.

Chiarolanza Annibale – Saggio di un nuovo dritto universale secondo i principî del vero ontologismo. Napoli.

CRISAFULLI BENEDETTO – Sullo studio giuridico. Prelezione. Catania.
— Autorità degl'Italiani sulla scienza del dritto. Catania.
DE HONESTIS ANTONIO – Il Giurì civile. Napoli.
DE HONESTIS NICOLA – Le leggi e la loro applicazione. Napoli.
DE LUCA FRANCESCANTONIO – Trattato della filosofia del dritto. Napoli.
DE RISEIS – La scienza del vero giureconsulto. Napoli.
DESTEFANI NICOLOSI GIUSEPPE – Sul progetto del Codice civile italiano del Ministro Miglietti – Esame critico.
DIAZ FRANCESCO – Enciclopedia legale. Napoli.
FEDELE ANTONIO – Dell'ubbidienza alle leggi del regno delle Due Sicilie. Napoli.
GENOVESE NATALE – Lettera sugli studî legali.
LETTIERI NICOLA E BERTONI – Sommario delle tesi elementari di filosofia teoretica e di filosofia del diritto. Napoli.
MELCHIONNA ACHILLE – Studî legislativi. Napoli.
NICOLOSI DOMENICO – Nozioni di Diritto per gli studî tecnici.
PAGANO VINCENZO – Elementi di dritto razionale o universale. Napoli.
PARLATI GAETANO – Sui progressi della Legislazione.
PEPERE FRANCESCO – Enciclopedia Giuridica. Napoli.
PICOCO GIOVANNI – Ragionamenti sul principio del dritto civile e penale. Napoli.
PICONE – Discorso sul dritto.
PULVIRENTI SCAMMACCA G. – Sull'utilità dello studio della Enciclopedia giuridica.
ROCCO GENNARO – Degli studî legali in Italia e condizioni per migliorarli. Napoli.
RUFFO G. B. – Principî filosofici del dritto.
SCIASCIA ANTONIO – Cenno critico su di un progetto di riforma.
TOSTI – Enciclopedia del Dritto. Napoli.
TURCHIARULO – La Dottrina del Codice civile francese. Napoli.
VENTIMIGLIA PIETRO – Relazioni del diritto con l'Estetica. Catania.

DRITTO CIVILE.

AGRESTI MICHELE – Decisioni delle G. C. Civili. Napoli.

ALBISINNI – Giurisprudenza civile, ossia decisioni della C. S. di Giustizia. Napoli.

ALEMAGNA FRANCESCO – Commento al Codice civile. Catania.

ALIANELLI NICOLA – Trattato sulle servitù necessarie di aquedotto. Napoli.

— Trattato sull'enfiteusi. Napoli.

AMATO GAETANO – Trattato filosofico sulle successioni legittime. Napoli.

— Sistematica e ragionata istituzione sulla 1ª parte delle leggi delle Due Sicilie. Napoli.

AMATO GIUSEPPE – Filosofica e metodica istituzione sulle leggi civili. Napoli.

APRILE GIUSEPPE – Codice civile riscontrato con le abolite leggi civili. Napoli.

ARMELLINI GIACINTO – Florilegio legale. Chieti.

BIBLIOTECA di antica giurisprudenza siciliana.

BORRA VINCENZO – Sul sistema ipotecario. Catania.

CAPUANO LUIGI – Annali di dritto teorico pratico. Napoli.

— Giurisprudenza civile della C. S. di Giustizia. Napoli.

ÇARRILLO FILIPPO – Istituzioni delle leggi civili.

CATALANO GIUSEPPE – Soppressione dello stato de' figli naturali. Catania.

CATUCCI F. PAOLO – Commento al Titolo VII delle nostre leggi civili sulla paternità e filiazione. Napoli.

COMMENTARI diversi sugli articoli 203, 233, 395, 827, 1367, 1378, 1909, 2157 delle ll. civili dell'ex Regno delle Due Sicilie.

CORDARA CLARENZA VINCENZO – Sulla riforma delle ipoteche. Catania.

CRESCENZI ANDREA – Lezioni sui privilegi ed ipoteche. Napoli.

— Lezioni sul dritto civile. Napoli.

CRISAFULLI BENEDETTO – Diritto ereditario del conjuge superstite. Catania.

CRISPI GENOVA FRANCESCO – Manuale dei Consigli magistrali.

CRISPO CARLO – Commentario delle leggi civili etc. Catania.

DE ANGELIS GIROLAMO – Quistioni sulle servitù prediali. Napoli.

De Bone – Analisi e sintesi del codice delle Due Sicilie. Napoli.

De Cesare Carlo – Delle pruove in materia civile. Napoli.

D'Ettore Giuseppe – Codice pel Regno delle Due Sicilie, messo in confronto con i codici vigenti in Francia e le leggi romane. Napoli.

— Codice delle Due Sicilie. Napoli.

De Gemmis Michele – Sull'arresto personale. Napoli.

De Geronimo – Istituzione di credito e regime ipotecario. Palermo.

Dodaro Antonio – Corso legale, esposto in quadri sinottici. Napoli.

Duscio Francesco – Comentario sul titolo 9°, libro 3° delle Leggi Civili.

— Trattato della enfiteusi contenente la teorica su tal contratto e numerose teorie novelle sulle obbligazioni e su di altre parti della legislazione civile.

— Enciclopedia del dritto. Napoli.

Falcone – Giurisprudenza civile, filosofia. Napoli.

Fanelli Lelio M. – Corso di dritto positivo, ovvero legislazione e giurisprudenza generale pel regno delle Due Sicilie. Napoli.

— Corso di dritto positivo. Napoli.

Fassari Antonino – L'articolo 301 della legge del 12 dicembre 1816 deroga all'art. 2133 delle leggi civili?

Fiorentino Pietro – Sulla idea fondamentale, economico-giuridica del Trattato di Enfiteusi scritto da Francesco Duscio.

Foramiti – Corso di Dritto civile.

Froio Luigi – Memoria sui casi fortuiti.

Fulvio avv. Francesco – Il Giurista. Napoli.

Galdi – Codice civile e di Procedura civile annotati. Napoli.

— Repertorio della collezione delle Leggi, Atti e Decreti. Napoli.

Garajo Corradino – Le istituzioni civili.

Gazzetta del Procuratore.

Gazzetta dei Tribunali.

Giordano Annibale – Commentario sulle leggi civili del Regno delle Due Sicilie. Napoli.

— Donazioni e testamenti. Napoli.

— Commenti sulle leggi civili napolitane. Napoli.

— Commento sulle leggi civili. Napoli.

Giordano Giacomo – Trattato sul matrimonio corredato delle disposizioni del dritto sciolto.

Giuliano Antonio – Istituzioni teorico-pratiche di dritto siculo.

IERLAZZO – Sul falso morale in pubblico testamento.

INVIDIATO AGOSTINO – Rendita vitalizia. Palermo.

INVIDIATO ANGELO – Osservazioni teorico-pratiche sopra i contratti di vendita.

LAGHI – Elementi delle leggi civili. Napoli.

LA TEMI ITALICA per Felice Torelli. Napoli.

LIARDO G. G. – Memoria sul divorzio.

LIBERATORE PASQUALE – Osservazioni alle leggi civili. Napoli.

MAFFEI GIUSEPPE – Dissertazione delle obbligazioni ed azioni. Napoli.

MAGHINO, TECCI e MARONE – Codice civile annotato. Napoli.

MANDUCA FILIPPO – Studî sul dritto civile. Napoli.

MARCHESE SALVATORE – Sulla estensione della obbligazione fideiussoria.

— Sulla tassa della Dote secondo il nuovo Codice.

— Intorno al tempo in cui dee farsi l'interpellazione in fatto di prelazione.

MARINGOLA – Origine e progressi del possesso.

MARINI CESARE – Lezioni di dritto nuovissimo. Napoli.

MAZZA TOMMASO – Lezioni di dritto sulle servitù prediali. Napoli.

— Lezioni di dritto civile. Napoli.

MELEDANDRI GIUSEPPE – Corso di dritto civile dedicato ai notari. Napoli.

— Codice del Regno delle Due Sicilie col confronto del Codice Francese, delle leggi romane e delle leggi patrie. Napoli.

MIRAGLIA GIUSEPPE – Commento alle leggi civili. Napoli.

MORENO – Digesto del Dritto civile nuovissimo. Napoli.

MUSMECI NICOLÒ – Memoria intorno al laudemio. Napoli.

NAPOLETANO e CAPUANO – Giurisprudenza civile della Corte Suprema di Giustizia. Napoli.

NAPOLITANI VINCENZO – Effetti legali delle obbligazioni e de'contratti. Napoli.

— Giurisprudenza civile della Corte Suprema di Giustizia. Napoli.

NICOLINI – Sviluppamento delle leggi civili. Napoli.

ORESTANO F. PAOLO – Rivista filosofica dei dritti successori dei figli illegittimi.

ORLANDO DIEGO – Confutazione di una dottrina del Toullier sulla inalienabilità del fondo dotale.

— Sul sistema ipotecario del Codice francese – Memoria.

PALERMI – Dizionario di dritto civile. Napoli.

PANDOLFINI PASQUALE – Nuovo trattato teorico pratico sull'arresto personale.

— Illustrazione sopra un punto di dritto toscano nella materia dei testamenti.

PANEBIANCO LUIGI – Se nel figlio comune debba riconoscersi l'interposizione di persona contemplata nell'art. 1053 Leggi Civili.

PAOLELLA GIUSEPPE – L'ipoteca legale della donna maritata. Napoli.

PIZZARELLI LUIGI – Sulla incapacità dei sordomuti, che non conoscono alcun metodico sistema di segni artificiali, all'esercizio degli atti della vita, e della loro interdizione.

PUGLISI GIUSEPPE – Sul dritto di accrescere ragionato sugli art. 999 e 1000 delle leggi civili. Siracusa.

— Sul dritto di accrescere secondo le leggi civili messe in confronto col dritto romano. Catania.

ROCCO NICOLA – La capacità civile del religioso professo. Napoli.

SEMMOLA ALFONSO – Delle obbligazioni naturali nel dritto romano e nel presente. Napoli.

STARACE ANTONIO – Capacità civile del monaco. Napoli.

STRAZZUSI ANDREA – Pensieri sui contratti aleatori. Catania.

TEDESCHI MICHELE – Riflessioni sulla inapplicabilità dell'art. 1697 leggi civili ai contratti stipulati pria della pubblicazione del codice. Catania.

TESTA e COLAMARINO – Commento al Codice civile. Napoli.

TORELLI G. BATTISTA – Istituzioni di dritto civile.

VACCA – Supplemento all'Indice Generale alfabetico della Collezione delle leggi e Decreti delle Due Sicilie. Napoli.

VACCARI – Prontuario legale cronologico sistematico dei Sovrani Rescritti dal 1809 al 1858 sul dritto civile. Napoli.

VIGO LEONARDO – Sul Trattato dell'Enfiteusi del giudice Duscio. Catania.

VISCARDI – L'errore e la violenza, tradotto dal tedesco, di Savigny. Napoli.

WINSPEARE DAVIDE – Dissertazioni legali. Napoli.

PROCEDURA CIVILE.

Adinolfi Carlo – Studio sul possesso, sull'azioni possessorie e sulla nunciazione di nuova opera. Napoli.

Attanasio Gaspare – Guida de'Regi Giudici e de'Cancellieri ossia Trattato teorico-pratico di procedura civile. Napoli.

Barba Tommaso – Del ricorso per ritrattazione contro la sentenza dei giudici di circondario. Napoli.

Capozzo Guglielmo – Manuale pei giudici di Circondario e per gli ufficiali ministeriali nel Regno delle Due Sicilie.

Casaccio Lorenzo – Il perfetto Giudice Conciliatore.

Dattino G. B. – Codice di Procedura civile del Regno d'Italia. Napoli.

De Juliis e Mugnazza – Prontuario di Procedura civile commerciale ed amministrativo per gli uscieri. Napoli.

Durante Francesco – Commento sulla legge del 1828, riguardo la espropriazione forzata. Napoli.

Fabiani Antonio – Procedura civile. Napoli.

Frojo Luigi – Procedura Civile. Napoli.

Furito Luigi – Formulario generale di tutti gli atti giudiziari in esecuzione dei principali articoli del Codice.

Invidiato Angelo – Idee sull'apprezzo degli immobili.

— Del dritto di produrre in giudizio il falso incidente civile.

Invidiato Agostino – Falso civile.

— Separazione de'patrimonî.

Lumia Gioacchino – Arbitramento e progetti di Conciliazione in materia di promiscuità e di questioni feudali.

Malapert e Rotat – Codice delle spropriazioni per causa di utilità pubblica, tradotto per l'avv. Gaspare Antonio la Rosa.

Mancini, Scialoja e Pisanelli – Codice di Procedura Sarda. Torino.

Mazza Stefano – Il perfetto usciere. Napoli.

— Trattato sull'apposizione e rimozione de'suggelli. Napoli.

Mercurio Raffaele – Trattato di competenza delle autorità locali. Napoli.

Moricanda Agostino – Origine e progressione del possesso dei stabili, generante la proprietà, madre del dominio. Lecce.

Mosca Giacinto – Procedura civile. Napoli.

Napolitani Vincenzo – De jurisdictione jure publico perspecta. Neapoli.

— Dei conflitti di attribuzione del contenzioso giudiziario ed amministrativo. Napoli.

Pandolfini Pasquale – Commentario al titolo 21 del libro III delle leggi di procedura civile.

Pugnetti Federico – Prontuario pei giudici regî. Avellino.

Ratti – Trattato delle giurisdizioni. Napoli.

Recupero – Espropriazione per pubblica utilità. Catania.

Ridola Antonio – Istituzioni pei giudici di circondario. Napoli.

Rosa (la) Gaspare Antonio – Commento agli articoli 446, 447 Procedura civile confrontati cogli articoli 73, 193 e 199 delle leggi penali. Catania.

— Imprescrittibilità e reintegra per i beni usurpati ai comuni. Catania.

Sangiorgi Gaetano – Sulla necessità e la portata dell'atto ricostitutivo dei giudizî pendenti ordinato dall'articolo 1 del decreto transitorio del 30 settembre 1865.

Signorelli Pietro – Sulla perenzione della istanza di perenzione. Catania.

Tedeschi Michele – Sulla perpetuità de'Magistrati. Catania.

— Sui periti e le loro relazioni. Catania.

Tirrito Giuseppe – Trattato del sequestro sopra effetti del debitore esistenti presso un terzo.

— Del pignoramento dei mobili in materia civile e commerciale.

Volpe Daniele – Delle azioni possessorie.

DRITTO PENALE.

Alianelli Nicola – Riabilitazione dei condannati. Napoli.

Aponte Luigi – Contro l'apologia della pena di morte. Napoli.

Barilla Felice – La pena di morte. Napoli.

Cappiello Gaetano – Illegittimità della pena di morte. Napoli.

Caracciolo Francesco – Il codice penale riordinato. Napoli.

Castagna Nicola – Di una ragione penale. Napoli.

Cosentino Vincenzo – Codice penale annotato. Napoli.

Della Corte Carlo – Poche parole sulla pena di morte. Napoli.

Farese Giuseppe – La pena di morte. Napoli.

GATTOLA NICOLA – Commento filosofico-storico del nuovo codice penale del regno d'Italia. Napoli.

MADIA GIUSEPPE – Commentario sul Codice penale italiano. Napoli.

MANNERO GIUSEPPE – Cenno sulle persone che possono querelare e costituirsi parte civile in giudizio penale.

MARIANO – La pena di morte. Napoli.

MARTINELLI SANTE – D' alcune riforme dei codici penali italiani. Napoli.

MELEDANDRI GIUSEPPE – Effetti delle condanne penali sulla capacità giuridica de'condannati. Napoli.

NACLERIO EVIRO – Il duello e la civiltà. Napoli.

PESSINA AVV. ENRICO e SELLITTI AVV. PIETRO – La Nemesi. Napoli.

RANIERI ANTONIO – Tre lettere intorno all'abolizione della pena di morte. Napoli.

ROSSI GIUSEPPE – La pena di morte. Napoli.

— Filosofia del dritto penale. Napoli.

RUSSO LUIGI – La pena capitale. Napoli.

STERLICH RINALDO CESARE – Sulla pena di morte. Napoli.

VERA – La pena di morte. Napoli.

VITTO MARIANO – Contro l'abolizione della pena di morte. Napoli.

ZUPPETTA LUIGI – Corso di dritto penale. Napoli.

DRITTO COMMERCIALE.

BRANCACCIO ALBERICO – Dello stato commerciale. Napoli.

CARNAZZA PUGLISI GIUSEPPE – Principî di dritto commerciale. Catania.

— Sulle leggi che regolano l'industria commerciale. Catania.

CARRAO MARIO – Trattato delle società commerciali.

MAZZARA GIOACCHINO – Commento sul dritto commerciale. Napoli.

MOSCA GIACINTO – Dritto civile e commerciale delle Due Sicilie. Napoli.

ROCCO NICOLA – Del commercio navale delle nazioni guerreggianti. Napoli.

SCOTTI LACHIANCA ARCANGELO – Lezioni sul dritto marittimo. Napoli.

VIGNALI GIOVANNI – Commento sulle leggi d'eccezione per gli affari di commercio. Napoli.

DRITTO ECCLESIASTICO.

CUCCA AB. CARLO – Prolegomeni alle lezioni di dritto ecclesiastico. Napoli.

FOGLIA – Istitutiones juris ecclesiastici publici et privati. Neapoli.

GALLO ANDREA – Codice ecclesiastico siculo, cioè raccolta di dispacci e decreti. Palermo.

GATTOLA NICOLA – Raccolta delle sorgenti del nuovo dritto pubblico interno ecclesiastico delle provincie napoletane.

GRASSO GAMBINO SALVATORE – Sui legati perpetui e le Cappellanie laicali.

MARCHESE SALVATORE – Sulla visita di Monsignor de Ciocchis in rapporto all'abolizione delle Decime pretese dalla Mensa Vescovile di Catania.

SPENNATI GIUSEPPE – Istituzioni di dritto canonico in materia civile e penale.

STATI SARDI

STORIA E FILOSOFIA DEL DRITTO.

Albini – Elementi della Storia del Diritto. Torino.
— Enciclopedia del dritto. Torino.
Buniva – Enciclopedia del dritto. Torino.
Cadoni Antioco – Saggio di filosofia del dritto. Cagliari.
De Gioannis Joannes – Notae et illustrationes in Imperiales constitutiones per Joan Borgna. Cagliari.
— Programma d'insegnamento sulla storia del dritto. Cagliari.
— Progresso indefinito del dritto. Cagliari.
— Saggio d'introduzione alla scienza del dritto. Cagliari.
Maffoni – Origine delle interdizioni civili israelitiche. Torino.
Manno Giuseppe – Législation de l'île de Sardaigne. Paris.
Monumenti legali del regno Sardo dal secolo XII al XV. Torino.
Murgia Salvatore Angelo – Fondamento ed essenza del dritto. Cagliari.
Pescatore Matteo – Dottrina della legislazione. Torino.
— Logica del Dritto. Torino.
— Teoria del dritto giudiziario. Torino.
Pinna Ferrà Giovanni – Genesi del dritto e della moralità. Sassari.
Sanna Pigà – Riforme desiderabili negli studi legali in Sardegna. Cagliari.
Sclopis Federico – Storia della Legislazione. Torino.
Scolari Saverio – Il dritto e la storia. Torino.
Tola Pasquale – Codice diplomatico di Sardegna. Torino.
— Statuti della repubblica di Sassari. Cagliari.

DRITTO ROMANO.

Anselmi – Istituzioni di dritto romano. Torino.
Bolloti – Storia del dritto romano del Savigny. Torino.
Borgna Giovanni – Tractatus super varias partes Pandectarum. Cagliari.

DE GIOANNIS – Notae in libros Institutionum Iustiniani. Cagliari.

DEL VITTO – Teoria del dritto civile romano. Voghera.

LOY EFISIO – Commentarî in 1ª 2ᵃᵐ et 3ᵃᵐ partem Pandectarum. Cagliari.

MARRAS ANTONIO – Commentarî in 4ᵃᵐ partem Pandectarum. Torino.

POLTALIS – In Pandectas expositio. Sassari.

TONELLI – Commentaria juris Romani. Torino.

WALTER – Storia del dritto romano. Torino.

DRITTO PUBBLICO.

CATECHISMO popolare sulle costituzioni. Cagliari.

COSSU CARLO – Channing e le sue opere. Torino.

CUGIA MANCA DIEGO – Saggio sulle malattie del corpo sociale. Sassari.

DE GIOANNIS – De'dritti de'consoli in materia di salvamento. Cagliari.

— La quistione dell'*Aunis*. Pavia.

— La quistione internazionale del Trentino. Cagliari.

— Sull'arresto de'commissarî americani del Sud, Mason e Slidell. Cagliari.

ESPERSON PIETRO – Dei rapporti giuridici tra belligeranti e neutrali. Torino.

GUILLOT FRANCESCO – Brevi cenni sul governo rappresentativo. Cagliari.

LAI ERRICO – Sulla pace e sulla guerra. Cagliari.

MARTINI PIETRO – Studî storico-pratici sulle libertà moderne di Europa. Cagliari.

PINNA FERRÀ GIOVANNI – La grande instaurazione della ragione giuridica nel mondo delle nazioni, pensiero di Terenzio Mamiani, modificato ridotto a sintesi d'un trattato sul vero dritto internazionale. Sassari.

SIOTTO PINTOR GIOVANNI – Ai vescovi adunati in Roma. Firenze.

— Della cessione alla Francia dell'isola di Sardegna. Milano.

— Dell'autorità viceregia nell'isola di Sardegna. Cagliari.

— Delle speranze vere d'Italia. Cagliari.

— Intorno al dominio temporale dei Papi. Milano.

— Istanza supplicatoria a Pio IX. Milano.

— Lettera all'arcivescovo di Cagliari. Cagliari.

— L'Italia ed i ministri della Corona. Milano.

SULIS FRANCESCO – Il plebiscito di Venezia. Pavia.

TRONCI FRANCESCO – Saggio filosofico giuridico sulle convenzioni internazionali. Torino.

TUVERI G. B. – Dritto dell'uomo alla distruzione de'cattivi governi. Cagliari.

DRITTO AMMINISTRATIVO.

DE GIOANNIS – Nuovo dritto amministrativo d'Italia. Pavia.

MARTINI PIETRO – Sugli antichi ordini amministrativi della Sardegna. Cagliari.

SPANO GAVINO – Il dritto elettorale politico e l'elezioni in rapporto al regime costituzionale. Cagliari.

— Il Governo e la sua azione amministrativa. Sassari.

DRITTO PENALE.

ALBINI – Della pena di morte. Vigevano.

BORSARI – Dell'azion penale. Torino.

DETTONI GIOVANNI – Sulla recidiva. Torino.

FOIS DOMENICO – La giurisprudenza penale. Cagliari.

MARTINI PIETRO – Istituzione del giurì in Sardegna. Cagliari.

OUNIS EFISIO – Traduzione del dritto penale di Pellegrino Rossi. Cagliari.

PALOMBA GIUSEPPE – Studi di dritto penale sul tentativo. Cagliari.

PESCATORE MATTEO – Sposizione compendiosa della Procedura Criminale. Torino.

PICINELLI DOMENICO – Cenni sul codice penale albertino. Cagliari.

PIRAS ANTONIO – Della Libertà provvisoria mediante cauzione. Sassari.

PITZOLO GEROLAMO – Della imputabilità e delle cause che scusano in riguardo all'effetto. Sassari.

REYNERI – L'ordine giudiziario ed i giurati. Torino.

SOSA STANISLAO – Giudizio co'giurati. Cagliari.

DRITTO ECCLESIASTICO.

Falqui Pes Bernardino – Institutiones juris canonici. Cagliari.

Marongia Diego – Commentaria in universum jus pontificium. Sassari.

Martini Pietro – Illustrazione d'un capitolo delle Decretali. Cagliari.

Muredda Narciso – De ecclesiastica jurisdictione, de matrimonio, de criminibus. Sassari.

Sulis Giovanni – Institutiones juris canonici. Sassari.

CODICE CIVILE.

Appendice ai codici sardi. Torino.

Ara Casimiro – Il giovane avvocato. Torino.

Avogadro Emiliano – Del matrimonio. Torino.

Bettini – Giurisprudenza italiana. Genova.

Bionda – Giurisprudenza delle servitù prediali. Torino.

Bigliati Paolo – Memoria critica sulla teoria del possesso. Genova.

Bonfigli – Associazione d'interessi positivi. Torino.

Borro – Del Testamento. Torino.

Buniva – Dei Beni e della Proprietà. Torino.

— Delle leggi in generale, e del dritto delle persone. Torino.

— Studi sul 1.° Libro del progetto di codice civile del Miglietti. Torino.

Collegno – Considerazioni sul matrimonio civile. Torino.

Carpi – Usura e libero scambio. Torino.

Cesano – Contratto di matrimonio. Torino.

Cossu Francesco – Institutiones Iuris civilis. Cagliari.

— Delle obbligazioni secondo il Codice. Torino.

— Delle donazioni. Torino.

— Della trascrizione. Torino.

— Donazioni, rendite, permute. Torino.

— Fidejussione, pegno, privilegi e ipoteche. Torino.

D'Angennes – Osservazioni sul progetto di legge sul matrimonio. Vercelli.

De Gioannis – Sulle servitù prediali. Torino.

DEL CONO – Della capacità di ricevere per successione secondo il codice civile. Torino.

— Dell'adozione, secondo il dritto anteriore al codice. Novara.

DESSI SIMONE – Annali della giurisprudenza Sarda. Cagliari.

FOIS DOMENICO – La giurisprudenza civile. Cagliari.

GALLENGA – Brevi cenni sulle principali differenze tra il codice italiano e l'albertino. Torino.

— Giurisprudenza casalese. Novara.

IANNON GIUSEPPE – Giurisprudenza del codice civile. Torino.

MAFFEI BENIGNO – Saggio d'un nuovo commento al contratto di compra e vendita. Torino.

MAINERI FILIPPO – Del matrimonio come contratto civile e come sacramento. Genova.

MATTEI – Sull'adozione. Novara.

MORELLO ANGELO – Il ministro Pisanelli ed il suo codice civile. Genova.

NUYTZ – Delle obbligazioni che prendono origine dal fatto dell'uomo. Torino.

PALLAVICINI CAMILLO – Svincolazione dell'enfiteusi. Genova.

PESCATORE – Teoria delle prove civili e criminali.

PRECERUTTI ERRICO – Elementi di dritto civile. Torino.

SARACCO – Dei beni e delle proprietà. Torino.

— Sicurtà, Pegno, privilegi ed arresto personale. Torino.

SIOTTO PINTOR GIOVANNI – De'principî razionali e di dritto positivo intorno al matrimonio. Cagliari.

— Della riforma radicale ecclesiastica e civile del matrimonio Milano.

TONELLO – De sponsalibus et matrimonio. Torino.

PROCEDURA CIVILE.

ALBINI – Degli atti nulli in generale. Torino.

— Degli atti nulli. Vigevano.

ANULO – Programma per il corso di procedura civile. Torino.

BRICHANTEAU – I giudici in causa propria. Torino.

CONFORTI – Commentarii al codice di procedura civile. Torino.

DE GASPARI MARCELLO – Competenza de'giudici di mandamento. Genova.

FIANDINI – Formulario per uscieri ed aspiranti. Torino.

FERRARETTI – Parole di confronto tra i due codici di procedura penale del 59 e 65. Torino.

FERRERO AL. – Competenza de'giudici di mandamento. Torino.

GALLEANI e BERNARDI – Manuale teorico pratico di procedura civile. Torino.

GILARDI – Manuale teorico pratico degli uscieri. Torino.

— Guida degli uscieri al codice di procedura civile. Genova.

ISNARDI PAOLO – Vade mecum dei giudici, segretari etc. Torino.

LAI GIUSEPPE – Osservazioni critiche al codice di procedura civile. Sassari.

MONTAGNINI – Importanza ed ufficio dei giudici. Torino.

MUCCULITTA GIUSEPPE – Procedura mandamentale. Cagliari.

PESCATORE MATTEO – Sposizione compendiosa della procedura civile. Torino.

PINNA FERRÀ GIOVANNI – Traccie per un'utile riforma delle giudicature mandamentali. Sassari.

REY – Formulaire du code de procédure civile. Chambéry.

SIOTTO PINTOR GIOVANNI – Sugli studi preliminari intorno all'ordinamento giudiziario del Regno d'Italia. Milano.

TRONCI GIUSEPPE – Sul pubblico ministero. Cagliari.

VACHINO – Del provvedimeuto giudiziario. Torino.

ECONOMIA E COMMERCIO.

ARENA GIUSEPPE – Libertà, economia e civiltà. Torino.

CAVERI ANTONIO – Giurisprudenza commerciale italiana. Genova.

DE GIOANNIS – Elementi di dritto commerciale. Cagliari.

LOY GAETANO – Legislazione di commercio. Cagliari.

MAROGNA GIORGIO – Il pauperismo. Palermo.

PONSIGLIONI ANTONIO – Lavoro e scambio. Cagliari,

SORA STANISLAO – Sulle avarie. Cagliari.

SULLIOTTI ANASTASIO – Commercio e libertà. Torino.

— Sul progetto di codice per la marina mercantile. Genova.

TODDE GIUSEPPE – Libertà e concorrenza del commercio del grano e della manipolazione e vendita del grano. Cagliari.

— Saggio critico della economia in rapporto alla morale. Cagliari.

— Sul progetto d'un codice forestale. Cagliari.

PROPRIETÀ LETTERARIA.

DRAGO RAFFAELE – Osservazioni sul progetto di legge sulla proprietà letteraria. Genova.

— Risposta agli appunti del professore Todde sulla proprietà letteraria. Genova.

— Studî sulla pretesa proprietà letteraria. Genova.

ORRA RAIMONDO – Sulla proprietà letteraria. Cagliari.

SIOTTO PINTOR GIOVANNI – Contro la proprietà intellettuale. Milano.

TODDE GIUSEPPE – Studî sulla pretesa proprietà letteraria. Cagliari.

TOSCANA

BRANCHI – Istituzioni teorico pratiche. Carrara.
– Corso penale.
– Dolo e frode.
CARMIGNANI – Filosofia del dritto.
CARRARA – Programma del dritto penale.
DEL POGGETTO – Moderno dritto costituzionale.
DOVERI – Istituzioni civili. Pisa.
FORTI FRANCESCO – Trattati inediti di giurisprudenza. Firenze.
– Istituzioni civili accomodate ad uso del foro. Firenze.
– Libri due delle Istituzioni civili. Firenze.
FRANCESCHI – Lezioni commerciali ed ipotecarie.
MONTANELLI GIUSEPPE – Introduzione filosofica allo studio del dritto commerciale positivo. Pisa.
MORI – Operette criminali.
PERI – Sistema penitenziario.
PINI – Giurisprudenza rurale.
PUCCIONI – Commento al codice.
– Istituzioni penali.
RIGNANO – Dritto pubblico toscano.
SABATINI – Dritto ipotecario toscano comparato.

MODENA

BARTOLUCCI AVVOCATO GIOVANNI – Osservazioni sulle riforme giudiziarie Miglietti e Pisanelli. Modena.

BOSELLINI PROF. LODOVICO – Parere nella causa di pretesa nullità di testamento del fu Stefano Agazzotta. Modena.

BRUGNOLI AVV. GIUSEPPE – Indice ragionato del codice civile estense. Modena.

CHIESI LUIGI da Reggio – Il sistema ipotecario illustrato.

— Il sistema ipotecario illustrato. Nuovi studî.

DECISIONI del supremo Tribunale di revisione in Parma con note di F. Melegari. Modena.

GUERRA DOTT. PIETRO – Tavola alfabetica del codice civile estense. Modena.

SANDONNINI AVV. CLAUDIO–Del matrimonio civile, Memorie. Modena.

— Del processo contumaciale, studî pratici sul nuovo codice di procedura civile. Modena.

— Sul progetto di revisione del codice civile Albertino, osservazioni critiche. Modena.

PIZZOLI AVV. ANDREA – Parere nella causa Bonaretti, Magnanini e Ronchi. Modena.

RACCOLTA delle decisioni del supremo Tribunale di Revisione degli stati estensi, delle circolari etc. per cura dell'avv. Guglielmo Raisini. Modena.

VERATTI CAV. BARTOLOMEO – Della capacità giuridica e della imputabilità dei sordi muti, studî filosofici e giuridici. Modena.

VENETO

BERETTA - Giornale di Giurisprudenza prattica. Venezia.

BIBLIOTECA del dritto e repertorio ragionato di giurisprudenza. Venezia.

BOLLETTINO delle leggi civili austriache. Venezia.

BOLLETTINO delle leggi. Venezia.

CASTI DOTT. MICHELE - Dizionario di giurisprudenza. Venezia.

CIPOLLA B. - Delle servitù prediali trad. F. D. Circini. Venezia.

— Corpus Iuris civilis romani. Venezia.

— Corpus Iuris civilis romani, con la trad. di Foramiti. Venezia.

DIZIONARIO (nuovo) di dritto commerciale di F. Foramiti. Venezia.

FORAMITI - Il codice civile austriaco. Venezia.

GIORDANI - Appendici all'illustrazione del regolamento del processo civile nel Regno Lombardo Veneto. Venezia.

— Illustrazioni al regolamento del processo civile del regno lombardo veneto. Venezia.

— La nuova legge nella procedura giudiziaria in affari civili. Venezia.

— Prontuario delle leggi giudiziarie nel regno lombardo veneto dal 1814 in poi. Venezia.

GIORNALE di giurisprudenza austriaca, trad. L. Fortis. Venezia.

— L'Eco dei Tribunali, Giornale di giurisprudenza civile e penale. Venezia.

MARTARA MARCO - Il matrimonio civile, considerato secondo il dritto e la opportunità. Mantova.

MATTEI I. - Delle prove secondo il regolamento del processo civile nel regno lombardo veneto. Venezia.

— Il codice civile austriaco col riscontro delle leggi romane, francesi e sarde. Venezia.

— La norma di giurisdizione del 1852 commentata. Venezia.

MOREAU DE MONTALIN - Analisi delle Pandette di Pothier. Venezia.

PAGANI G. B. - Trattato del possesso secondo il dritto romano, francese ed austriaco. Venezia.

POTHIER – Delle obbligazioni, trad. Foramiti. Venezia.
— Trattato di costituzione e vendita, trad. Foramiti. Venezia
TOULLIER – Dritto civile francese. Venezia
TROPLONG – Della permuta e locazione. Venezia.
— Donazioni e testamenti. Venezia.
VENTURI – Commento al nuovo codice di commercio del 1863. Venezia.
VERDE – Raccolta di leggi ipotecarie fino a' nostri giorni. Venezia.
WINIVACTER – Dritto civile austriaco. Venezia.

DEL

SUPREMO MAGISTRATO

MEMORIA

DEL SOCIO

FRANCESCO SAV. ARABIA

SOMMARIO

I.

La forza e la vitalità del movimento italiano, meglio che dal fatto, di per sè grandissimo, di avere concepito ed attuato l'unità nazionale, che fino alla sua vigilia, parve un desiderio anche a'più arditi ed immaginosi, si vede e si misura più esattamente da un altro fatto, che a' vulgari sembra dovesse far fede del contrario. Val dire che non pure si è unito le istituzioni, i sistemi e gli elementi diversi de'varii stati italiani, ma ad ognuno di loro prima di ammetterlo a far parte della vita nuova, si è chiesto i titoli che vi avesse. E di questi l'ultimo, quello di cui meno si è tenuto conto, è stato l'antichità di sua esistenza, che sarebbe riuscita ben sufficiente per un popolo che fosse stato da meno di quella che dicesi *fortuna del risorgimento italiano*. Certo, a dirne un esempio, chi ci giudicasse con quella leggerezza di cui alcuni stranieri, pochi in verità, e quel ch'è peggio non pochi italiani, sogliono usare, farebbe le maraviglie che ancora per noi si disputi non intorno ad alcuni particolari dell'ordine giudiziario, ma della essenza e della forma che debbe avere il nostro supremo magistrato. Ch'è come dire che la disputa cade proprio intorno alle basi dell'edifizio, quando l'edifizio stesso non pure è fatto, ma se ha vizio, gli è di soverchia vetustà. Una gente maravigliata, anzi, come ci dicono, sbalordita dalla sua stessa opera, che le fosse cresciuta fra

mani, senza aspettarselo, che avesse fretta di veder vivo e reale quel che non era neppure un sogno, non andrebbe tanto pel sottile. Ma che la grande opera della ricostruzione della nostra nazionalità sia nostra, sia pensata, iniziata e compiuta con intelletto e coscienza, si pare appunto da questo che ci è avanzato tempo e lena, non pure per creare quel che mancava, cioè la vita politica, ma per disaminare, rifare e porre in armonia gli elementi del viver civile, che già vi erano.

Che se in quest'opera, certo non facile, si è qualche volta errato o si possa errare, di questo ci potrà dar nota solo chi crede che l'errore non sia anch'esso un fatal guado, che quasi sempre bisogna passare per giungere al vero. Ce ne incolperà chi preferisce l'impeccabile quiete de'morti al periglioso agitarsi dei vivi.

II.

Il quesito del supremo magistrato trovasi oggimai tanto discusso, che ci è piuttosto da raccogliere e formolare i varii argomenti, che da aggiungervi altro. Si è proposto in questo modo — Cassazione o Terza Istanza? — con che si è dato per fatto e dimostrato dapprima che a' giudici ordinarii dovesse sovrastare altro più alto, e dipoi che questo non potesse essere che o una Corte che proceda col sistema notissimo dell'annullamento della sentenza erronea e del rinvio ad altro giudice, o con quello di provvedere diffinitivamente mettendo la propria sentenza in luogo di quella reputata ingiusta. I particolari son molti, ma la conclusione ul-

tima a cui riescono i due sistemi, e quella appunto sopra cui ferve il contendere è questa: se annullare e rinviare, o rifare in tutto da sè, senz'altro.

Su questa grave, ma pur semplice quistione, si è divisa la prattica, la dottrina; si son divisi gl'ingegni nel Senato, nella Camera, nella scuola.

E come entrambi i sistemi vivono in Italia, non si è potuto evitare che non entrasse nella pura discussione teorica, anche un po' di quello spirito partigiano del bene che si ha, e poco volentieroso di correre mutando l'alea del meglio o del peggio.

Sicchè a voler fare della cosa un'altra disamina seria, è mestieri guardarla ne'suoi principii.

III.

La facoltà di ricorrere da un primo ad un secondo giudice, antica quasi quanto i giudizii, guarentigia salutata, a ragione, come una delle più liberali istituzioni, fondasi indubitatamente sulla possibilità dell'errore del primo giudice. Possibilità di errare propria dell'umana natura, errore di buona fede, ma pur sempre errore; tanto che è comune così al primo come al secondo giudice. Ulpiano non espresse un suo pensiero, ma notò un fatto quando disse che il secondo giudice « *nonnunquam bene latas sententias in peius re-* » *formet, neque enim utique melius pronuntiat qui no-* » *vissimus sententiam laturus est* (1) ». Ed è cosa natu-

(1) Dig. L. 1. de appell. et relat.

ralissima: se il primo giudice dovesse reputarsi di errare sempre, non ci sarebbe ragione di tenerlo; se potesse egli solo errare ed il secondo non mai, la conseguenza sarebbe la stessa: perchè sforzare un misero litigante ad aver ricorso al primo giudice, e metter questo nella possibilità di far male, quando si potrebbe cominciare dove si finisce, ed andarne direttamente al giudice infallibile? Infallibili dunque non sono nè il magistrato di prima istanza, nè quello di seconda. Maggior dottrina, più provata attitudine, prattica ed uso più grande di giudicare possono far crescere la probabilità di un miglior giudizio, ma non tolgono il pericolo del voltare in peggio le *bene latas sententias*. Se non che, dovendo i piati giudiziarii avere anch'essi, come tutte le cose umane, un termine, viene in mezzo l'espediente a cui volentieri si appigliano legislatori e giureperiti ne' casi estremi, la presunzione. Il primo giudice può errare, il secondo può errare, ma come in questo l'errore è più difficile, si presume che non erri, e che però « *melius pronuntiat qui novissimus sententiam* » *laturus est* ».

IV.

Ma questo giudice *novissimus* debb'essere per forza il secondo, o potrebbe essercene un terzo?

Infatti si vogliono notar due cose: la prima, che nelle legislazioni più ordinate, ne'casi più comuni, la facoltà di appellare non ha mai oltrepassato il secondo grado di giurisdizione: la seconda, che contro la sentenza del magistrato di appello, che per presunzione si debbe

avere come giudicato diffinitivo, si è sempre inteso un bisogno di reclamare. Che l'abbiano avuto i litiganti e massime quelli che perdono le liti, s'intenderebbe di leggieri. Ma il vero è che vi è sempre stato un potere legittimo che in via straordinaria, per grazia del Principe, per privilegio, in casi speciali, sotto certe condizioni, ma pure è intervenuto a disaminare e correggere questa sentenza, ed a fare che non fosse l'ultima. Si è detto esser questa una tirannia, un volersi intromettere del potere politico nelle faccende della giureprudenza, un menomare l'autorità dell'ordine giudiziario, un creare eccezioni alla legge comune, e così sarà stato col fatto in moltissimi casi. Ma nondimeno nessuno può asserire con serietà e buona fede che questi procedimenti siano sempre caduti sopra sentenze giuste, e che non mai n'abbiano corretto di erronee. E quando pure ciò fosse, questi mezzi straordinarii di convellere i giudicati, cioè non il vero legale, ma quello che *pro veritate habetur,* se erano eccedenze del potere reale, o meglio del potere politico in genere, perchè si trovano nelle monarchie assolute come nelle repubbliche, è forza confessare che poggiavano almeno sopra un principio probabile, cioè sulla riconosciuta, latente ma innegabile possibilità di errore dell'ultimo giudice.

V.

Ma se dunque il secondo giudice può errare, perchè non può esservene un terzo? Per una buona ragione: se non vi è certezza, ma solo presunzione che il se-

condo giudice abbia ben diffinito la lite, se questa presunzione non diviene certezza, ma solo maggior probabilità passandosi anche ad un terzo giudice, tanto varrebbe perchè dal terzo si passi ad un quarto e così fino al centesimo, anzi in infinito. Ora le cose umane vanno misurate alla stregua del possibile e del reale, non delle ipotesi e delle utopie. Se colui che si duole del secondo giudice potesse avere l'istesse ed anco migliori ragioni per dolersi del terzo, si creeranno dunque tanti ordini di magistratura, fin tanto se ne trovi uno che abbia la prodigiosa attitudine di contentare due litiganti l'uno all'altro avverso?

Dippiù, la possibilità di errore del primo giudice, viene anche dal modo come gli si presenta la causa, che può, non per sua colpa, non esser messa ne' veri termini, mancare di prove, che il tempo scovre o chiarisce, e l'attore ed il convenuto possono non avere un concetto preciso del loro diritto, perchè parti e giudice sono a dire la prima parola della controversia. E questo cominciare, questo metter prima il piede in un campo pericoloso è faccenda difficile in tutte le cose umane, molto più difficile di quel che si crede (1). Chi vien dopo procede sempre più sicuro, perchè anche la via erronea tenuta da altri, diventa per lui un segnale a prenderne una migliore. Ma quando una controversia, dopo subìta una prima prova giudiziaria, viene a un secondo giudice, e questi trova le prove meglio ribadite, gli atti

(1) Appunto, fra altro, per non intendere la difficoltà del formolare la prima volta una opinione giudiziaria, molti non capiscono che cosa faccia ne'giudizii il Pubblico Ministero.

più facili, per l'esame antecedente, ad esser ben valutati, le parti che han fatto ogni opera per rinforzare le proprie ragioni, è da credere che la probabilità di un più corretto giudizio sia molto maggiore. In terza istanza non vi sarebbe probabile ragione di credere che la causa torni meglio istruita che non fu in seconda, onde si può francamente asserire che se dal primo al secondo giudice corrono dieci gradi di probabilità di una miglior sentenza, da questo al terzo non ne correrebbe che uno, che diventerebbe mezzo nel quarto, e sparirebbe addirittura nel quinto.

I due diversi sistemi intanto, metton capo a queste due forme di giudizii. Quello della Cassazione (1) suppone decisa ogni lite dal secondo giudice: quello della Terza Istanza, vuole farla decidere da un terzo. In caso di errore di dritto del secondo giudice, la Cassazione ne annulla il pronunziato, ma tenendo sempre al principio che il giudice definitivo sia il secondo, rinvia la controversia non ad un terzo, ma ad un altro secondo giudice, per guisa che il numero si altera, la qualità della giurisdizione rimane la stessa. Nel criterio della Terza Istanza, nè il primo nè il secondo giudice possono diffinire la lite, salvo, in certi sistemi, quando siano con-

(1) In un mio lavoretto sulla unità o moltiplicità delle Corti di *Cassazione*, mi venne detto che dovrebbe levarsi questo nome che è un francesismo, e malauguroso per giunta, perchè pare che voglia accennare che ufficio precipuo della Corte è il *cassare* le sentenze erronee, anzi che rifermare le buone, quando almeno dovremmo augurarci che avvenisse il contrario — *Lettera al Cons. Paoli* — Napoli 1870.

cordi: se discordano, il secondo non è preferito al primo, ma il Tribunale di Terza Istanza, per propria e diversa giurisdizione, sceglie fra le due discordi sentenze quella gli pare più giusta, e pronunziando la sua secondo questa ultima, fa sì che vi siano due sentenze uniformi, o come dicesi una *doppia conforme* sulla medesima controversia, e che così vi si ponga un termine insuperabile.

I particolari son varii, perchè alcuni vorrebbero trovare le due concordi sentenze in due del magistrato di appello, altri in una dei primi giudici ed una del Tribunale di Terza Istanza, ma per qualunque via vi si giunga, la meta che si propone questo sistema, il criterio unico, certo, infallibile della giustizia di una pretesa giudiziaria, è la *doppia conforme,* cioè che due magistrati ne abbiano giudicato ad un modo.

VI.

Gli argomenti antichi e moderni che sonosi addotti in sostegno di questo sistema, si dividono in due capi. L'uno, che per verità non ha molto valore logico, e che pure è il campo prediletto de'difensori della Terza Istanza, sta non nell'enumerare i benefici effetti dell'istituzione, ma nell'allegare i tristi effetti che ascrivono all'istituzione contraria, cioè alla Cassazione. Fuor di dubbio, provare che un sistema nuovo faccia sparire i danni che produce uno antico, è ben qualche cosa, ma non è tutto per decidere della bontà non relativa, ma assoluta del nuovo. Suppongasi infatti che la Cassazione sia

un bel giorno abolita, diciannove, se eran venti, de' difensori della Terza Istanza, si troverebbero fuori combattimento, o disarmati. E quindi verrebbesi ad esaminare se la Terza Istanza, di per sè, sia un Tribunale necessario, se presenti serie guarentigie, se sia un'istituzione logica o contradittoria, infine se sia possibile in tutti i giudizii, ricerca anch'essa degna di esame.

E qui prendendo la parola, il ventesimo, il solo, il vero difensore e propugnatore, che vuole la Terza Istanza non pe'mali che fa cessare, ma pel bene che di per sè arreca, proverà che questo Tribunale merita di esser creato ove non è, e mantenuto ove si trova, per moltissime ragioni le quali tutte si riducono a questa: perchè fa presto cessare le liti. E se ad alcuno parrà che il terminar presto delle liti è ottima cosa, ma non certo più considerabile del terminarle bene e secondo giustizia, che dovrebbe essere però la ricerca fondamentale, dirò che può aver ragione, ma che leggendo quel che si è scritto in Napoli fin dal 1806, da Gaspare Capone al presente cav. Carcano ed al Raffaelli, leggendo le discussioni in Parlamento, in Senato, non si trova altro più esplicito argomento di lode. Per questo la Terza Istanza è necessaria, conforme a' nostri principii di Governo, logica, giusta e possibilissima anzi naturale in tutte le cause, salvo qualcuna, per altro.

VII.

Chi trovasse questa maniera di argomentare un po' sollecita, prima di venire al confronto de'due sistemi,

nel che sta la somma della discussione, fermandosi a guardare il quello della Terza Istanza per sè, potrebbe proporre qualche dubbio, come i seguenti.

La Terza Istanza non per capriccio, ma per sua essenza logica, è destinata a muoversi cercando l'obbiettivo della *doppia conforme*. Altrimenti, se le accadesse di dover decidere per la prima volta di ciò che non è venuto in controversia innanzi a'primi giudici, non sarebbe Tribunale di terza, ma di prima istanza, con la giunta della inappellabilità. E questo non lo dice alcuno, salvo un solo de'suoi lodatori, tanto è sembrato ed è enorme. Ma da ciò viene a fil di logica inflessibile 1° Che quando il Tribunale di Terza Istanza trova la *doppia conforme* nelle sentenze del primo e del secondo giudice, non ha nulla a fare, per quanto del resto possa sembrargli che ne rimane offesa la legge e la giustizia. Vede il male, non può ripararvi. 2° Che ove mai gli sembri, cosa anche più grave, che discordi come sono le due prime sentenze, concordino nondimeno in questo che entrambe fanno mal governo della legge, cioè nel caso sventuratamente possibile, che vegga l'errore tanto del primo quanto del secondo giudice, il Tribunale non pure deve, come nella prima ipotesi dissimulare la propria sentenza, vedere il male e non poterlo biasimare, ma debbe recitare tutto intero il *video meliora proboque, deteriora sequor*, cioè vedere il male, e proteggerlo, renderlo inviolabile con l'apporvi il suggello della propria autorità. Il testamento è nullo: ha detto il Tribunale ed ha ripetuto la Corte di Appello. Il Magistrato di Terza Istanza se questa controversia po-

tesse giungere fino a lui, potrebbe ben trovare che il testamento non è nullo, ma intanto poichè ci è la *doppia conforme,* lo dichiarerà nullo. Il testamento è nullo, ha detto il primo giudice, non vi è nullità nel testamento, dice il secondo, ma l'erede nominato è incapace a succedere. Se il Tribunale di Terza Istanza trovasse che il testamento non è nullo, nè l'erede incapace, deve nondimeno far nascere la *doppia conforme*, e però o dichiarare incapace l'erede o nullo il testamento. A sua scelta, che potrebbe farsi anche tirando a sorte una delle due sentenze. Gli è per questo che discutendosi, è già molto tempo dietro, innanzi alla Consulta di Napoli appunto questa quistione della Terza Istanza, come si narrerà meglio in seguito, il Consultore Antonio Spinelli, lasciò scritte queste memorabili parole. « Già » ognun vede che la *doppia conforme* non produce che » il giudicato sia saggio o giusto, ma produce solo, e *si* » *badi bene a questo,* che se un errore è pronunziato da » un primo Collegio, sia maledetto, sia fulminato fino a » quando un secondo Collegio non lo abbia ripetuto, » chè in tal caso per effetto del novello sistema (della » terza istanza), si ritiene per verità l'errore, per as- » sioma l'assurdo (1) ».

Infatti, si può egli concepire un Tribunale Supremo destinato non pure a dissimulare la propria opinione, ma ad affermare come legittima l'opinione diametralmente opposta alla sua?

Che fa questo? chiederà il difensore della Terza Istan-

(1) Osservazione sui diversi sistemi di riforma della Cassazione.

za. Anche la Cassazione, nelle ricerche di fatto, vede l'ingiustizia e non vi può riparare. Ma è ben facile rispondergli che la Cassazione se crede di vedere l'ingiustizia nel fatto, vede quello che non è chiamata a vedere, che almeno a quella di dritto può sempre ripararvi, che non è obbligata a confermare gli errori di fatto col suo proprio giudicato, e che infine la Cassazione non dimanda di esser preferita perchè giudica del fatto e del diritto, decide integralmente della lite, da sè, senza bisogno di rinviare ad altri e simili.

VIII.

E questo avviene anche nelle nuove quistioni che possono proporsi al Tribunale di Terza Istanza. Il testamento sarà o non sarà nullo, l'erede capace od incapace a succedere, ma ad ogni modo, l'azione per opporne la nullità o l'incapacità, si trova prescritta. Come farà il Tribunale di Terza Istanza a trovare la *doppia conforme?* Rinvierà le parti per questa nuova deduzione ai primi giudici, spogliandosi della sua veste di giudice supremo di fatto e di dritto, imitando col sistema del rinvio le condannate lentezze della Cassazione, o pure si seguirà l'avviso del mio dotto amico Eugenio Raffaelli (1) cioè sarà vietato alle parti di proporre nuove istanze, il che se non torna allo stesso che al rinvio, è certo un modo semplicissimo se non di sciogliere, almeno di tagliare il nodo.

(1) La Terza Istanza — Napoli 1869.

IX.

E a trovare la *doppia conforme* si guarderà al dispositivo delle sentenze od invece alle considerazioni che lo precedono? Osservazione importantissima, non dissimulata dal Capone, e dal Raffaelli voluta risolvere col dire di doversi stare al dispositivo, senz'altra ricerca. Ma è fuor di dubbio, confessa il cav. Carcano, il più facondo difensore della Terza Istanza, è fuor di dubbio che se in prima istanza, in una causa di petizione di eredità, io vinco il mio avversario perchè si ritiene che il testamento è nullo, ed in seconda istanza tenendosi valido il testamento, guadagno la lite perchè il mio erede è dichiarato incapace, le due sentenze pur riuscendo alla stessa conseguenza, partiranno da premesse tanto discordi, che sarebbe ridicolo dirle uniformi (1).

Ma queste, dice il cav. Carcano, sono ipotesi rare, lontane, nè infine la Terza Istanza *pretende di essere l'incarnazione del vero*. Dandosi il caso, egli non esiterebbe a dar forza di giudicato alla sentenza del secondo giudice. Non lo fanno forse i sostenitori della Cassazione? Ciò che essi accettano come ottima cosa, e per sistema, si accetterebbe come cosa tollerabile per eccezione (2).

In altri termini, la Terza Istanza consentirebbe in queste ipotesi, che non sembra siano molto rare, ad annullarsi, a sparire, a rinunziare alla luce della dop-

(1) Sul quesito: Cassazione o Terza Istanza. Milano 1866, p. 203.
(2) Ibid. p. 206.

pia conforme. Vero è che per compenso il medesimo egregio scrittore le concederebbe che quando vi fosse differenza sostanziale fra essa ed entrambi i giudici precedenti, dovesse prevalere la sua sentenza, divenendo, come di sopra si è notato, giudice di prima istanza, e rinunziando sempre al criterio della *doppia conforme.*

X.

Questa necessità di cercare la *doppia conforme* da cui il Tribunale di Terza Istanza non può prescindere, se non vuole falsare il principio in virtù del quale chiede la vita, questa specie di strana dialettica che lo costringe a porre il piede o sull'acqua o sul fuoco, gli riesce quasi impossibile ne'giudizii penali. Che è come dire in una bagattella che, in media, può dirsi di due terzi delle cause che si trattano pe'Tribunali e le Corti. Questa impossibilità fu riconosciuta da'difensori della Terza Istanza, quando in Napoli fu disputato sulla convenienza di questo magistrato nel 1806 e nel 1835. E notisi che allora i giudizii penali si pronunziavano da giudici permanenti, obbligati a scrivere le sentenze con le *motivazioni,* ossia ragionamenti in fatto ed in dritto. Sicchè sarebbe stato difficile ma non assolutamente impossibile di volere una *doppia conforme.*

Che il tempo potesse disperdere o falsare le prove, che la pena non seguisse subito al reato e simili, erano bene cose a considerarsi, ma non da essere così facilmente dichiarate insuperabili per uomini che non credevano giusto che altri fosse condannato a pagare un

debito di 100 franchi, se due giudici almeno non si fossero trovati di accordo a portarne sentenza. Trattandosi dell'onore, della vita, della libertà, non era strano chiedere la luce della *doppia conforme,* come non sarebbe strano chiederlo ora, in tutti i giudizii penali non decisi delle Corti di Assisie, quando il sistema della Terza Istanza trionfasse. Volere poi la *doppia conforme* da' Giurati, o collocarli in Terza Istanza, è sembrato ed è un tale paradosso, che non ci si è pensatò neppure. Dunque? Le fortezze quando il pigliarle è impossibile, si girano: pei giudizii penali, o decisi da giudici permanenti o da giurati, non ci bisogna trovare la *doppia conforme,* la giustizia non può farne senza nelle materie di diritto civile: i giudicati penali saranno sottratti al Tribunale di Terza Istanza, o questo, in caso di violazione di forme o di legge, annullerà le sentenze, e rinvierà ad altri giudici. Che è come dire rimarrà Cassazione in due terzi delle cause.

XI.

Non si può dire che questa maniera di risolvere i dubbii non sia delle più semplici, ma quanto sia razionale, si vede alle conseguenze. È il procedere di quel medico che a cui duole un braccio, consiglia di farselo tagliare, ed a cui fa male un occhio di cavarselo, senza curarsi di quel che rimane, se rimane in vita.

Che farà il Tribunale di Terza Istanza quando trovi le due sentenze de'primi giudici conformi fra loro, ma discordanti dal diritto e dalla ragione?—Se ne laverà le

mani, a modo di Pilato — Come farà quando le due prime sentenze son discordi, ma entrambe sono di accordo nell'aver violato la giustizia?—Sbaglierà con una di loro, a sua scelta, e ritenendola ingiusta, la proclamerà giustissima — Come farà quando le due sentenze sono uniformi nel dispositivo, ma l'una ci viene da levante, l'altra da ponente? — Non si cura di trovare la *doppia conforme,* e decide che il secondo giudice ha diffinito la lite. Come farà ad aver la *doppia conforme,* quando si facciano nuove deduzioni di fatto innanzi al Tribunale di Terza Istanza, che si gloria di esser giudice sopratutto di fatto, e di guardare agl'interessi delle parti, anzi che ad un ideale di non so quale legalità, come la Corte di Cassazione? — Si vieta che si possano fare le nuove istanze — Come si farà a trovare la *doppia conforme* ne' giudizii penali? — Non si troverà punto.

XII.

E sta bene: ma il Tribunale di Terza Istanza, quando respinge il ricorso delle parti se le due prime sentenze sono conformi, quando respinge il ricorso nel caso dei due dispositivi uniformi e considerazioni discordanti, quando rinvia, nell'ipotesi di nuove deduzioni, a' primi giudici, od in caso di violazione di legge ne'giudizi penali, ad altri magistrati, non fa in tutte queste ipotesi che seguire il sistema della combattuta Cassazione, con ciò di meno che quest'ultima, almeno nelle quistioni di dritto, non è mai costretta, o a tacere la sua propria opinione, o a rinnegarla. Sicchè da que-

sto solo fatto che la Terza Istanza è obbligata, volere o non volere, a mutarsi in Corte di Cassazione, in moltissime delle cause di cui giudica, si dimostra che la Cassazione è necessaria, la Terza Istanza no; che quest'ultima non è un'istituzione che poggia sopra un principio razionale perchè la logica è sempre unforme a se stessa, e non sente mai il bisogno di tramutarsi in errore. Se fosse dimostrato che la giustizia, la legalità, l'equo non possono prodursi nel mondo giudiziario che sotto le vesti della *doppia conforme*, quando questa non ci è o non ci può essere, è forza concludere che non ci è giudizio, nè giustizia. Imperocchè i principii non siano come i ferraiuoli che si tolgono e si lasciano quando incomodano, ma come la croce che presa una volta, si dee portare fino al Calvario, anche con la certezza di esservi inchiodato e morirvi sopra.

XIII.

Questo è presso a poco ciò che potrebbe dirsi per far dubitare dell'eccellenza assoluta del sistema della Terza Istanza, senza notare ancora altri dubbii e pericoli che può ingenerare, e che meglio si scorgono quando si paragona alla Cassazione.

I vizii detti di sopra sono, come ognun vede, per così dire organici, inseparabili dalla sua natura, e però non capaci di correzione alcuna. Chi la vuole, dee prenderla così com'è: qualche particolare modificato, non altera, nè può alterare il fondo della cosa.

In quanto a' suoi titoli storici, sono stati messi in-

nanzi ed accettati da amici e da avversarii. Si dice che se ne trovi traccia nel Diritto Romano, ma che più spiccatamente surse nel medio evo, quando venner fuori, secondo alcuni, tante belle e buone cose, che il meglio si possa fare è tornarvi, e quando, secondo altri pensa, ne nacquero di tante brutte, che ancora ci pesano sopra, non ostante la voglia che abbiamo di sottrarcene. In Italia ha vissuto e vive nelle Province settentriotrionali; nelle altre si ha come memoria storica, ma diversa da quella ch'è ora, perchè la *doppia conforme* era pronunziata dall' istesso magistrato. *Postquam duae a Sacro Consilio conformes sententiae promulgatae fuerint, perpetuum, ut hactenus in regno observatum est, silentium imponendum esse declaramus.* Così prescrivea in Napoli la Pragm. V. de off. S. R. C.

XIV.

E giacchè siam giunti a dover vedere i due sistemi l'uno di fronte all'altro, cominciamo da questa origine storica e gentilizia anche dell'altro, cioè della Cassazione. A udire alcuni difensori della Terza Istanza, la Cassazione è un fiero e tristo retaggio della tirannia de'Re assoluti, specialmente di quelli di Francia. I quali vedendo che i Parlamenti s'inframmettevano nell'amministrazione della giustizia, e volendolo anzi fare stessi, crearono questo magistrato più politico che giudiziario, che entrasse nelle controversie legali, a nome della legge, ma in sostanza per menare la lite all'arbitrio del Re. Altri per contrario dicono proprio che la Cas-

sazione nacque ne'cervelli ammalati di Robespierre e di Marat, e che prima non ce n'era vestigio. Fatto è che chi legge il Regolamento pel Consiglio di Stato di Francia del 1735 compilato dal D'Anguessau, e ci vede, e ci vuol vedere la Cassazione non in germe, ma propriamente quale è sempre stata, trova che questa nacque alquanti anni prima della Repubblica francese. E gli rimane a spiegare e risolvere il maraviglioso problema storico del come e del perchè Robespierre, Marat e i repubblicani del 1789, che non aveano, pare, opinioni, propositi ed affetti comuni con Luigi XIV, XV e sopratutto con Luigi XVI, gli avessero poi lodati ed imitati proprio nel mezzo che questi avean trovato perchè il potere reale assoluto divenisse più forte e tirannico.

XV.

Dato quel bisogno, spesso infondato, spesso capriccioso, illegale, ma pure qualche volta legittimo e giusto di rivedere i giudicati anche in ultima istanza, ci era, per rispondervi, un gran guazzabuglio fra quelle antiche imbrogliatissime procedure. Ora si ricorreva al Re, e questi delegava chi, in via straordinaria, rivedesse il giudicato: ora si trovava presso al Re un consiglio, un ministro destinato a questa revisione, ora si avea ricorso a'Parlamenti che disaminavano e riferivano al Re, ed ora infine si tornava al medesimo Magistrato autore della sentenza, e dati certi casi e condizioni, questi come sopra si è detto del S. Consiglio napoletano, riveniva sulla sua medesima decisione, e

quando avesse pronunziato nello stesso modo di pria, non vi era più rimedio. Quelli che parlano della *doppia conforme* negli antichi Tribunali, il più sovente dissimulano questo particolare che le sentenze erano dettate dal medesimo giudice. Forse intendono che non sarebbe tempo opportuno a riprodurre questo logico e dignitoso sistema.

Sendo così le cose, era ben naturale che mentre il pensiero umano volea progredire non ostante i Filippi e i Luigi che reggevano la Francia, ma non volea precipitare co'Robespierre, quello ch'era straordinario divenisse ordinato, il giudice incerto desse il luogo al certo, il potere politico riconoscesse l'indipendenza del giudiziario, e questo alla sua volta convenisse di non essere infallibile, sicchè la facoltà di rivedere i giudicati si affidasse ad un corpo di magistrati, messo sopra, ma non oltre la cerchia delle giurisdizioni giudiziarie, tanto che non avesse altro criterio che l'interpretazione della legge, ed in certi casi riconoscesse il bisogno della interpretazione legislativa. Nata così la Cassazione come rimedio a quei giudicati viziosi o per forme o per falso concetto della legge, vizio facile a riconoscere col criterio della contraddizione fra i precetti del legislatore e la sentenza del giudice, s'intende come potè riunire i voti del D'Anguesseau e de' repubblicani del 1789. Concordia assolutamente impossibile se la Cassazione avesse quei riposti fini politici, che alcuni le attribuiscono.

XVI.

E fu opera tirannica o liberale? S'ingannarono i Luigi ed il primo Napoleone, o i Parlamenti de'Governi liberi che l'adottarono? In teorica pare che sopprimere un potere straordinario e sottoporlo a regole certe, predefinite, togliere un potere al governo assoluto per darlo ad un corpo di magistratura, sostituire alla grazia od arbitrio del Re, al favore de'suoi ministri o de'suoi cortigiani una sentenza di un giudice responsabile, pronunziata dopo pubbliche discussioni, basti a chiarire l'indole liberale dell'istituzione. Se poi se ne voglia qualche segno di fatto, basta por mente al modo come è stata ricevuta da'popoli, che di raro s'ingannano. Gli è l'avvocato Giuriati, che è tutt'altro che l'avvocato della Corte di Cassazione, che è costretto a confessare che in Piemonte quando Re Carlo Alberto l'istituì con l'editto del 1847, « la rinunzia alle *revisioni* ed alle *delegazioni* » reali de'giudicati fu una delle ragioni per le quali il » popolo salutò la Corte regolatrice come un beneficio » nuovo, senza guardare più in là » (1). E si noti che il popolo subalpino avea avuto tutto il tempo di vedere e toccare con mani i pessimi effetti di questo sistema, già in uso da parecchi lustri nelle altre parti d'Italia, lo avea veduto funzionare come un mezzo di tirannide, di superchieria reale, e pure lo salutava come un progresso nel movimento al tutto liberale del 1847. Si ve-

(1) La Cassazione e le Tre Istanze.

drà più innanzi quale de'due sistemi è più accomodato ad un reggimento libero.

XVII.

Nè per questo la Cassazione rimase come nacque, ed è come era. Bello ed armato come Minerva, nasce l'errore, che non trovando controllo in se stesso, vive come nasce, finchè in tutto rovina. Il vero, al contrario, si prova con se medesimo, e si spoglia a poco a poco della scoria a cui va unito. Solo in Francia ebbe la Cassazione quattro mutamenti organici ed importanti.

La Cassazione del 1790 avea per principio *l'espressa violazione* della legge, l'offesa non implicita, ma manifesta al *ius constitutionis*, ed annullando, rinviava ad altra Corte, che in ogni caso rimaneva libera di seguire la sentenza che le pareva giusta. La Cassazione del 1807 se annullando, trovava sul medesimo principio di dritto, resistenti le Corti di appello, elevava il *dubbio di legge*, ch'era risoluto dal potere reale. A togliere questa miscela, come dicevasi, dell'*atto giudiziario* con l'*atto governativo*, nel 1828, fu stabilito che quando la Cassazione avesse annullato due sentenze in grado di appello, pronunziate nel medesimo affare, fra le medesime parti, ed impugnate con gli stessi mezzi di ricorso, il giudizio veniva rinviato ad una nuova Corte di appello, dove avea termine qualunque fosse la sua sentenza, anche contraria alle due già emesse dalla Cassazione.

Ma nel 1837 questo parve una degradazione della

Corte Suprema, una nota d'inutilità o di errore apposta a' suoi giudicati, quindi si venne al sistema attuale, che dopo due annullamenti, a camere riunite, la Corte, quanto al punto di dritto, detta una norma a cui il nuovo giudice deve uniformarsi.

In Napoli, dove era prevalso il sistema del *dubbio di legge,* dal 1806 al 1835 fu un lungo discutere intorno alle attribuzioni ed al miglior sistema del supremo Collegio. Il che dimostra che questa istituzione non fu ricevuta ad occhi chiusi, e che gl'inconvenienti che possono esserci furono notati da un pezzo e i rimedii proposti, e fra questi quello che pare così naturale, della Terza Istanza, senza che però questa vincesse a primo annunziarsi, come sembra che avesse dovuto fare.

XVIII.

Ed ora è tempo di dire de'vizii che si rimproverano alle Corti di Cassazione, e disaminare le prove che si adducono perchè fosse loro preferita la Terza Istanza, non ostante tutto ciò che può dirsi contro quest'ultima, per se stessa, anche senza paragone.

Nella Consulta di Stato dell'ex reame di Napoli, come ho già detto, nel 1835 o in quel torno, fu trattato appunto questa grave quistione, e trattata in modo ampio, ma quel che più fa maraviglia, in modo liberissimo. Il Ministero proponeva una riforma all'organico della Corte per diffinire se potesse valutare non il fatto, ma i caratteri legali di esso, se dovesse entrare e quando, nelle interpretazioni che le Corti facessero de-

gli atti, de' contratti, delle disposizioni testamentarie, le quali essendo leggi fra le parti, parrebbe che, come le leggi, dovessero essere custodite dal Supremo Collegio. Il Consultore Gaspare Capone, che già in un suo pregevole libro, avea dieci anni prima, trattato l'argomento (1) propose addirittura la Terza Istanza, almeno in tutte le materie di diritto civile. Riunì al suo sette altri voti, e se rimase vinto, questo dimostra che la quistione parve grave, com'è in fatti. A combattere per la Cassazione scesero parecchi in campo, e i loro scritti, sebbene non destinati alla pubblicità, si trovano; salvo quello del Consultore Criteni, giureconsulto celebrato, e le cui opinioni, come le più valide e concludenti, si veggono citate da' suoi compagni, o dagli avversarii. Questo scritto non mi è venuto fatto di trovare, nemmeno fra le carte della Consulta di Napoli, che si conservano nel Grande Archivio. Mi sembra, e lo dico francamente, che in questa disamina, i nuovi studii non abbiano aggiunto gran cosa, appunto come disse l'onorevole de Falco, Ministro Guardasigilli, nel suo Discorso al Senato. Sicchè, prendendo, fra gli altri, ciò chè scrisse il Capone per la Terza Istanza e contro la Cassazione, si può vedere che gli argomenti più gravi e discutibili erano stati da lui messi innanzi, prima de' moderni propugnatori. Il che non fa torto a chicchessia, chè già non si tratta d'inventare e comporre un romanzo. E non pure gli argomenti più gravi, ma anche certi altri che hanno un tantino piuttosto

(1) Discorso sulle patrie leggi — Nap. 1826.

del faceto e del rettorico, sono del Capone e ripetuti dai nuovi suoi seguaci, sebbene di questi se ne vegga più gran numero trovati di recente. Ed il modo di trattazione e fino lo stile si riscontra. A mò di esempio, il cav. Carcano dice che la Cassazione è un potere, o a dir meglio un' arma politica, non un' istituzione giudiziaria, un'accademia, una cosa al tutto inutile, anzi dannosa, un'istituzione, *nullius generis*, infine una *ciurmeria*, ed il Comm. Capone, detto appunto dell'istituzione più politica che giudiziaria, del colpire nel vuoto, dell'inutilità e simili, alla *ciurmeria*, contrappone *l'assurdo*. « A forza, egli dice, di udire l'assurdo, ci si rende familiare » e non ne siamo più tocchi. Si può dare maggiore assurdo di questo, che nelle cause mentre sono ancora » in corso, e da poter esser rattificate, non si abbia a » tener conto degli errori e de'capricci del giudice nella » parte importantissima del fatto, mentre che il traviare » in esso si può trar dietro più spesso che nel diritto, la » rovina delle famiglie? E pure per essere abituati ad » udirlo da 40 o 50 anni, ci abbiamo assuefatto l'orecchio, e non ci fa più ribrezzo (1) ».

XIX.

Or prima di venire agli argomenti serii che si sono allegati contro il sistema della Cassazione ed in favore della Terza Istanza, diciamo di quelli che non sono che facezie o luoghi oratorii, in quanto che si cavano da

(1) Disamina del sistem. § 11.

qualche difetto od inconveniente che può trovarsi e veramente si trova nella Cassazione, ma che è inevitabile in ogni altro Tribunale, non escluso quello di Terza Istanza. Cominciando dall'*assurdo*, notato testè dal Capone, perchè si ferma egli ad imputarlo alla sola Cassazione? Almeno questa si limita a vedere il male e non potervi riparare nelle sole quistioni di fatto, ma il Tribunale di Terza Istanza quando trova o deve far nascere *la doppia conforme*, può vedere il male di fatto e di dritto, e non può ripararvi, anzi lo deve far suo e confermarlo (§ VII). Il che vuol dire che l'assurdo si duplica. E ne' Tribunali inferiori, se ci sono sentenze inappellabili, se ci sono forme, e non può non essercene, termini, condizioni per l'appellabilità, violate per caso e non osservate, forse che la Corte od il Tribunale di appello che se non fosse il divieto della legge, potrebbe riformare la sentenza ingiusta, divieto che in nulla è dissimile da quello di fare che le quistioni di fatto non oltrepassino il secondo grado di giurisdizione, in tutti questi casi non vede il male di fatto e di dritto, e non vi può riparare? Così l'abitudine di sorbire l'assurdo sarebbe anche maggiore di quanto dice il Capone, perchè si troverebbe sparsa in tutti gli ordini giudiziarii, senza che ce ne accorgessimo, come egli non si avvide che non si restringeva alla sola Corte di Cassazione.

XX.

Altro argomento di genere puramente oratorio, è quel distinguere una scienza legale, popolare, che esce

dalla vita nazionale, che si aggira fra il popolo, sì che l'ama e la comprende, massime con l'aiuto di certi *Manuali*, da una scienza astratta, misteriosa, superba, fittizia, ufficiale, dispotica, politica, nemica del progresso, che è quella professata dalla Corte di Cassazione.

Ma poichè, secondo l'egregio Cav. Carcano, la giustizia tanto più guadagna quanto più non il popolo sale dove è il giudice, l'ignoranza dove è il sapere, ma invece quanto più il giureconsulto scende dove è popolo ed ignoranza, questo stesso argomento non vale per ogni altro Tribunale? Forse non è una, e già scritta, senza bisogno di andarla a pescare pe' trivii, la legge che applica il giudice di prima di seconda di terza istanza, e quella della Cassazione? Dunque solo perchè i primi pronunziano sul fatto e sul diritto, con criterii uno de'quali non può trarsi dalla logica comune, sono popolari, e quel che è più, aiutano il progredire della *scienza*? A questa stregua il miglior medico sarebbe l'infermo, ed in cima alla piramide giudiziaria dovrebbe collocarsi il giudice Conciliatore. Ci è una parte della giustizia che ha dovuto e voluto divenir popolare. Non so precisamente se la prova del Giurì sia fatta per invogliare a rimenare i procedimenti giudiziarii verso i comizii tributi. Certo è che anche in questo caso si è trovato che la ricerca del dritto, almeno per principio, dovesse lasciarsi al magistrato istruito, che sa intendere e citare la legge, anzi che a'giurati.

XXI.

Altro argomento faceto ed oratorio è quello già detto dal Capone, ed ora sostenuto e rifermato dall'avvocato Giuriati. I Tribunali inferiori mal soffrono questo sindacato della Corte Suprema, quindi o s'ingegnano di decidere le cause con elementi di fatto, per isfuggire la censura, o incaponiscono a sostenere, per sistema, nelle quistioni di dritto quella opinione che è più diversa dalla opinione della Corte.

A ciò potrebbe rispondersi da prima che si può anche concepire e supporre Tribunali inferiori, che sentendo più modestamente di loro, anzi della umana fragilità, ed avendo ancora più disinteressato e meno puntiglioso amore per la giustizia, nelle quistioni molto dubbie, aspettano anzi con piacere d'intendere ciò che ne pensa un Magistrato superiore.

Ma poi, questo argomento dà per concesso che una causa che ha in sè una quistione di dritto, possa averla e non averla a libito del giudice, che può, quando vuole, trasformarla in una ricerca di fatto. Per esempio, Tizio, prete cattolico, vuol prender moglie. La Corte di Appello non vi trova difficoltà, la Cassazione opina al contrario che non possa. Sebbene il prete, la sposa, il padre del prete che si è opposto al matrimonio, l'uffiziale dello stato civile, tutti confessano che il prete è prete e che vuole torre moglie, la Corte di Appello può facilmente eludere la quistione di dritto, dichiarando, in fatto che il prete non ha gli ordini sacri, o pure che

non vuole prender moglie, ma solo fare una donazione ad una donna. Se la cosa è facile, se è possibile, dov'è interesse di parti, che non mancherebbe di levar la voce, lo vedrà chi vuole. Dico solo che l'altro lato dell'insofferenza del giogo e del vendicarsene col tenere, bene o male, una opinione diversa di quella del giudice superiore, come avviene per la Cassazione, può molto bene avvenire ne'due primi gradi di giurisdizione, quando per esempio le Corti di Appello si trovassero a sostenere sempre che nel Codice Civile non ci ha impedimenti al matrimonio di un sacerdote cattolico, ed i Tribunali, alla loro volta, incapricciassero a sostenere che l'impedimento ci è pur troppo. Questo antagonismo può avvenire fra le Corti di Appello ed il Tribunale di Terza Istanza, con non minor danno della giustizia. Vero è che questo decidendo in merito la causa pare che tolga la lite, ma questa è una illusione, perchè dopo il prete A, viene il prete B, poi il prete C, e la quistione si riproduce ogni volta, ed ogni volta il Tribunale di Terza Istanza dirà di no, e le Corti di Appello di sì, e si riprodurrà la lotta, come con la Corte di Cassazione.

XXII.

La Cassazione, si soggiunse, è inconseguente. Se non giudica nell'interesse delle parti, ma di un'idea astratta, come è la legge, la forza de' suoi responsi non dovrebbe ristarsi solo fra le parti, ma farsene regole generali; in altri termini, leggi — Così divenuta una *Sezione legislativa* si troverebbe contraria allo Statuto, contra-

ria alle prime regole di qualunque Governo, e si avrebbe ragione di gridarle la croce addosso. Quest'ultima parte dell'argomento resta naturalmente celata. Sicchè si riduce ad un pio desiderio che la Cassazione divenisse un potere assurdo, perchè poi le si possa dire che è tale. Se non ci fossero altre ragioni, basterebbe l'inutilità del convertire in leggi i suoi responsi, quasi ci fosse qualche rimedio per impedire che quel giudice che può violare le leggi ordinarie, non violasse quelle poste da un Collegio giudiziario. Senza che, come sarà veduto più innanzi, questo credere che la Cassazione non abbia nulla a dividere con le parti e i loro interessi, prescinda nei suoi giudizii da'*fatti* stabiliti dal primo giudice, è una grave e volontaria inesattezza.

XXIII.

La Cassazione dice: la scienza sono io, come altre volte si diceva: io sono lo stato: è la ragione sopra la ragione; la scienza armata in magistratura: la scienza-potere, due termini che si debbono ben meravigliare di trovarsi così maritati fra loro (1). — Ma dunque la Terza Istanza non parla in nome della scienza? Può farne a meno? O è per avventura una cattedra di dritto teorico, o un confessionile che procede per via di persuasione, e non ha bisogno di divenire scienza *armata in magistratura?* E se scienza e potere si maravigliano quando si trovano uniti nelle sentenze della Cassa-

(1) Carcano p. 98.

zione, com'è che senza nessuna meraviglia si trovano sempre uniti nelle leggi? Certo, nel mondo ci è un potere; se non sarà la scienza-potere, è forza conchiudere che dunque sarà l'ignoranza-potere, perchè è fuor di dubbio che il potere dee pure avere un fondamento, avere un obbiettivo, il quale se non sarà il trionfo della scienza, deve essere il contrario.

E così pare appunto all'avvocato Magnani. La Corte di Cassazione, egli dice, « non può fare altro che pre» giudicare la scienza. I dettati della scienza non sono » accettabili, siccome tali, se non si legittimano da loro » stessi, per quella evidenza che è propria del vero..... » Nelle pronunzie giudiziali vi ha sempre l'umana au» torità che pon fine alla disputa, e questo elemento, di » fronte alla scienza, produce l'effetto di *offuscare la* » *virtù* e la luce del vero, che resta sempre appannata » in proporzione dell'altezza e del grado dell'Autorità » giudicante (val dire che quanto questa è più alta, più » offusca ed appanna). Quindi chiunque voglia andare » in traccia di un criterio di verità pura, ed immune da » ogni elemento estraneo al vero, non deve cercarlo » nella parola del giudice, ma dello scienziato ». Continua a dire che lo scienziato è infallibile ed il giudice può errare, e conclude che la Corte di Cassazione, sebbene non possa paragonarsi al Tribunale dell'Inquisizione, non è meno assurda di questo (1).

Come l'egregio avvocato comincia col parlare della Corte di Cassazione, ma poi tratto dalla logica, passa a

(1) Carcano p. 99.

dire di qualunque *pronunzia giudiziale*, e più giù mette a fronte dello scienziato qualunque *giudice*, e' pare che il suo discorso miri a persuadere di abolire i giudici perchè non *offuschino la luce del vero,* e goderci in santa tranquillità questa luce serena e non appannata, quale ce la dispensano gli scienziati. Intanto un saggio di queste così belle dottrine, derivate senz'altro direttamente da Dio, che solo; essendo la verità, può godere « *di autorità personale* (sic) in fatto di vero » è questo offertoci dal Magnani.

Intorno a queste relazioni sospette fra la scienza e la Cassazione il Cav. Carcano seguita a dire nel suo libro che « un'autorità costituita, a così dire, serbatoio del » sapere, e che regoli e tenga in giudizio, e sulle vie » del Signore la *scienza,* farebbe ridere. Che tutte le scienze si son liberate delle loro autorità magistrali, e son libere, salvo quella della giureprudenza, che riconosce l'*ipse dixit* della Corte di Cassazione, che arresta, cristallizza, inceppa la libertà della scienza (1).

L'equivoco sta in questo. Alla *scienza* non si può imporre: è libera, (ossia è libera di rimanere qual'è, di svolgersi, non di negarsi), ed un Governo, od altra autorità che volesse imporsele, sarebbe assurda. Ma è lo stesso quando la scienza si applica, quando diviene comando, autorità, potere, e quindi piglia forma nelle leggi, regolamenti, prescrizioni, ordini? Un Governo che voglia impedire ad uno studioso di economia di seguitare, p. e. il principio del libero scambio, ecciterebbe

(1) P. 102 e seg.

certamente l'ilarità. Ma da ciò viene che se lo studioso si trova Direttore di una Dogana, potrà a suo libito, chiuderla e dichiarare che passi chi vuole e con che vuole? Il Ministro delle Finanze dunque non potrà dirgli nulla, sotto pena di divenire l'*ipse dixit* della scienza economica, di far ridere, di *cristallizzare* essa scienza?

Un giureperito può, argomentando, venire, verbigrazia, a questa conclusione: che il Giurì sia *un non sènso*, come l'avvocato Carcano dice che è la Cassazione. Dunque se questo giureperito si trova Presidente di una Corte di Assise, avrà il dritto di mandar via i giurati, e decidere egli della sorte del giudicabile. E se il Ministro di Grazia e Giustizia, gli ricorda la legge, fa proprio quel che fece l'Inquisizione col Galilei, pretende di fermare, di *stereotipare* la scienza.

La Cassazione, o qualunque siasi altro magistrato, che rivede la sentenza di un altro, quando pure gl'impone la propria, non lo fa come scienziato a scienziato, ma come giudice a giudice, non entra nella speculazione teorica della scienza, ma in quella parte di speculazione che ha preso forma e certezza nella legge, e che perciò quando pure sia chiarita falsa ed erronea, si dee rispettare, finchè da un'altra legge non sia corretta. Altrimenti se si dà l'agio di non eseguire le leggi cattive, non si ha nessuna certezza che siano eseguite le buone. Anche che un giudice imponga ad un altro come deve interpretare una legge, questo non vuol dire che non lo lasci libero, come scienziato, di pensarne come gli aggrada.

XXIV.

Altro argomento di genere fra il faceto e l'oratorio, si cava dalle ingiustizie de' primi giudici, che la Cassazione non ripara per vizii di forma, che le impediscano di discutere il ricorso.

Da ciò si argomenta che il Tribunale di Terza Istanza o giudica senza forme, o che, se ce ne sono, possono essere violate impunemente. I giudici che lo compongono sederanno come i patriarchi alle porte della città, sotto le querce, pronti e parati a far giustizia, ossia a pronunziare la doppia conforme per chiunque si presenti a dolersi ed a mostrare due sentenze che si contraddicono. I Tribunali civili ascolteranno chiunque si lamenti di una sentenza di un pretore, e le Corti di Appello chi si dolga di una sentenza de' Tribunali, qualunque sia il modo che tengano, e qualunque sia il tempo che fu pronunziata, altrimenti possono trovarsi nel medesimo doloroso caso di vedere il male e non potervi riparare.

XXV.

Altro argomento simile è porto dalla mutabilità riconosciuta delle opinioni della Cassazione. Questo è verissimo ed è vero pure quel che ne segue che finchè muta di parere, ed in quanto muta di parere, non concorre ad unificare la giureprudenza.

Sicchè preferiremo la Terza Istanza, ma a patto che prometta di non mutare mai di opinione, e così aiuti

quel *progresso della scienza*, che la Cassazione impedisce.

E da ultimo, poichè siamo a far voti, speriamo che il Ministero faccia bene il conto de'giudici affinchè nel Supremo Magistrato, quale che sia, non accada che vinca chi ha minor numero di voti. Capone e gli altri dicono che questo avveniva in Cassazione, e fanno il calcolo, che può essere esatto. Ci è chi ascrive questo vizio alla Terza Istanza, e ragiona in questo modo: A in prima istanza ha un voto e due contrarii. B due favorevoli, uno contrario. In appello A ha tutti i sei voti. Il Tribunale di Terza Istanza, supponendolo di sei giudici, va nella opinione del primo giudice con quattro voti, onde avviene che A il quale avrebbe avuto nove voti, perde, e B che ne avrebbe avuto sei, vince. Il Cav. Pigli nota questo *contingibile inconveniente,* ed in luogo di dire che questo può esser comune a qualunque sistema, e che può evitarsi introducendo una maggior disparità fra il numero de'votanti de' diversi collegi, al solito de'difensori della Terza Istanza, esce in una sottigliezza, proponendo che in questi casi, si calcolasse la vittoria a voti, e non a collegi. Il che sarebbe bellissimo e pieno di dignità pel Supremo Magistrato, che dopo decisa, con gran serietà la causa, fatti i conti dei voti, si trovasse a dover dichiarare che chi avea ragione deve invece aver torto.

XXVI.

Gli argomenti serii, gravi, discutibili, contro il sistema della Corte di Cassazione, si riducono a due, amplificati più o men felicemente, ma sempre due.

1.º Danni del rinvio ad altro giudice, con la prolissità de' giudizii, i dispendii delle parti, l'ingerenza del potere politico in quel sistema che mette termine *al dubbio di legge;* o l'opinione della Corte imposta, in certi casi, al magistrato inferiore, secondo l'altro sistema, e quindi tirannia da una parte, deplorata scaduta dignità del secondo giudice ec.

2.º Inutilità, difficoltà, anzi impossibilità di dividere la quistione di fatto da quella di dritto, sopra la quale nondimeno è fondato ogni sistema di Cassazione.

XXVII.

Capone narra di alcune cause famose durate 40 o più anni pe' continui rinvii, e nondimeno, egli dice, poichè la causa è sempre decisa da un giudice eguale a quello che ne avea prima giudicato, questa è una prolissità
» perduta, poichè 2 contro 2, 3 contro 3, 100 e 1000 con-
» tro 100 e 1000, non aggiungono alcun grado di proba-
» bilità nè all'un lato, nè all'altro, risultandone sempre
» zero ».

Veramente pare che la possibilità di un giudizio più corretto possa anche stare con l'eguaglianza del primo e del secondo giudice, quando quest'ultimo fosse me-

glio istruito da una precedente discussione e dall'avviso di un magistrato superiore. Invece sembra egualmente certo che anche quando il secondo o terzo giudizio sia pronunziato da un magistrato superiore, non si esca da' termini della probabilità. « La *doppia conforme*, dice il Nicolini, non può dare che un' altra eguale presunzione, e la verità della cosa giudicata non sarebbe che una presunzione la quale verrebbe nel pubblico combattuta sempre da pari e contraria presunzione.

« Ed il peggio è, continua il Capone, che mentre in » una parte della causa, cioè nel diritto, si va ad una » prolissità immensa, senza utile; nella parte del fatto, » per congiungere gli opposti estremi, si va con tal pre- » cipitanza, che toglie ogni probabilità al deciso istes- » so. Se la Corte rigetta il ricorso, ogni ingiustizia di » fatto rimane intatta. Precipitanza e lentezza che coz- » zano fra loro (1) ».

XXVIII.

Questo per la prolissità e i danni del rinvio; per la distinzione del fatto dal diritto, dice per verità che dato che in Francia, come in Napoli, per annullare una sentenza fosse mestieri che il giudice avesse manifestamente enunciato proposizioni generali erronee di dritto, se *la cosa fosse restata alla sua istituzione, nulla vi sarebbe di difficile.* Se non che le Corti di Cassazione

(1) Disamina ecc. § 11.

di Parigi, Napoli e Palermo aveano da lunga pezza trapassato la linea loro segnata dalla legge, e quindi il loro potere era divenuto arbitrario.

Poi soggiunge « Coloro che più allargano la sfera
» della Cassazione sottraggono da lei quella sola parte
» del deciso, che riguarda il fatto. Ma quanto sia diffi-
» cile discernere il punto di fatto dal punto di dritto, il
» sanno gli esperti di queste cose. Oltre che, il dritto ve-
» ro applicato ad un fatto non vero, può produrre torto
» non dritto, come una medicina buona per un amma-
» lato, data ad un altro, può produrgli morte. Nondime-
» no che le Corti di Cassazione siano uscite dagli stretti
» termini del loro istituto, che sian divenute giudica-
» trici ordinarie, dove lor piaccia, è un *male,* ma che
» serve di rimedio ad un male maggiore, qual'è quello
» dell'autorità assoluta data alla Corte di Appello. —
» Fissato il *punto di dritto* dalla Corte Suprema nel se-
» condo annullamento, la causa può mutare aspetto e
» divenire estranea al punto di dritto fissato. Perchè
» dunque farlo? D'altra parte, fissare imperativamente
» il dritto significa degradare le Corti di Appello, ri-
» durle alla condizione de' giudici pedanei a cui il Pre-
» tore dava le norme invariabili. Si son degradate le
» Corti di Appello, si è snaturata la Cassazione renden-
» dola da ammonitrice imperante. Se ha il potere di far
» finire la causa in diritto, non val meglio farla finire
» anche in fatto? (1) ».

(1) Disamina § V.

XXIX.

Il fatto della maggiore speditezza de' giudizii che la Terza Istanza ritiene come il suo più provato e grande pregio, non è però al tutto fuor di dubbio. Anzi in contrario potrebbe dirsi: la via della Cassazione è alquanto stretta ed irta di triboli e di spine, sbarrata sopratutto da quel maledetto scoglio della divisione del *jus* e del *factum*, col divieto di ricorrere avverso le preparatorie e le interlocutorie, col non sospendere l'esecuzione delle sentenze in materia civile, il deposito, e mille altri malanni. È una via difficile, e per giunta non breve e malsicura, perchè mette capo, nell' ipotesi più fortunata, ad un secondo giudizio, dove si può vincere e perdere con tutto il patrocinio della Cassazione. Il sentiero per contrario che mena alla Terza Istanza è pianissimo, perchè questa giudica del fatto e del dritto, di qualunque sentenza, ne sospende l'esecuzione, ed è breve perchè non ha uscita. Ma appunto da ciò viene che laddove pochi litiganti ricorrono al rimedio straordinario della Cassazione, invece moltissimi non si fermeranno alla seconda istanza e vorranno passare alla terza. Quando il giudizio si rifà integralmente, quando ogni piccolo mutamento od aggiunzione nel fatto può far traboccare le bilance della giustizia, sto per dire che date le due prime sentenze difformi, il giudizio della Terza Istanza diviene quasi necessario. Quindi suppongansi trenta liti: non più di dieci di coloro che le hanno perdute potranno e vorranno ricorrere in Cas-

sazione: questa che non fa dritto a tutti i ricorsi, ne ammetterà cinque, ecco altre cinque cause, le quali si possono pure raddoppiare pe'casi, non frequenti, di un secondo o di un terzo annullamento. Si avranno dunque altre dieci cause, sopra trenta. Ma nel sistema della Terza Istanza potete contare quasi con certezza che tutti i trenta litiganti faranno altrettante cause in Terza Istanza, ed allora sarà certo che l'argomento di abbreviare i piati giudiziarii della Terza Istanza per chiarirsi vero e reale non abbisogna d'altro che della condizione che non ci siano liti, ma una sola lite, che quelli che contendono in giudizio non si chiamino *legione*, come lo spirito delle tenebre, ma sia un solo, qualunque nome abbia. Se questo non è, la Terza Istanza farà finire più presto, ma moltiplicherà le liti: il male guadagnerà in estensione quel che perde in intensità.

Infatti il Consultore Antonio Spinelli, nel suo parere nella quistione nella Consulta napoletana, dice « nel » sistema della *doppia conforme*, poichè si concede un » appello ordinario sospensivo, ogni causa va certa- » mente soggetta ad un triplice esame, e però il giudi- » cato dovrà di necessità compirsi al terzo grado » aggiungendo che agli altri allettamenti per produrre il secondo appello, si unirà l'interesse dell'avvocato che facilmente persuade il cliente a questo secondo e facile esperimento. Poi con la statistica de'giudizii dell'anno 1834, dimostra che, tenuto conto delle *conformi* che potevano essere pronunziate da' primi giudici, sopra 18271 cause, col sistema della Cassazione si erano avute altre 386 nuove discussioni, con quello della Ter-

za Istanza se ne avrebbero 4567, e questo supponendo che fossero restate inappellabili le sentenze che allora erano tali, che non si fosse voluto la *doppia conforme* per le preparatorie e le interlocutorie, cose le quali sono illogiche nel sistema della Terza Istanza, perchè se la giustizia, il giudizio sta nella *doppia conforme*, non ci avrebbero ad essere sentenze inappellabili, e la *doppia conforme* dovrebbe chiedersi anche nelle interlocutorie.

Ecco a che riesce il famoso argomento della brevità delle liti: divengono, forse, più brevi, ma si moltiplicano.

XXX.

Or sia più lungo, più fastidioso il sistema del rinvio, che usa la Cassazione, ma è un capriccio, che si possa lasciare quando che si voglia, od una necessità giuridica e politica ancora, che volere o no, si deve subire?

È una necessità di logica giudiziaria per quel che si è detto di sopra (§. V.) perchè un terzo giudice non è più necessario di un secondo, per quanto un quarto non sarebbe più necessario di un terzo, e così infinito. Sicchè a mantenere il principio che il secondo giudice è quello che deve por fine alla controversia, la Cassazione, annullando, dee rinviare, altrimenti diventerebbe essa quel terzo giudice che chiama il quarto ed il quinto. Ond'è che breve o lunga che riesca la procedura, siamo *al necessitas jus constituit,* necessità forma, come la disse il Vico, de'decreti della Provvidenza. Forse che lo stesso Capone non vide e non si lasciò di-

re che l'entrare ne'giudizii in fatto, come aveano fatto alcune Corti di Cassazione, sconoscendo il proprio uffizio, era un male? Rimedio, secondo lui ad un altro più grande, ma sempre un male. Tanto è vero che la verità anche quando è battuta in breccia, sfolgora ed irradia, loro malgrado, i suoi stessi avversarii!

XXXI.

Ma il rinvio è pure una necessità quasi politica. L'on. De Falco in quel suo Discorso al Senato, disse con certa intuizione e formola precisa che la Terza Istanza è il *dispotismo nella giustizia* (1). Il che ha dovuto riuscire molto paradossale agli avversarii della Cassazione che le danno biasimo appunto di tirannide. Ma non pensarono così i nostri antichi. Il citato Consultore Spinelli, ricordando la vecchia sentenza che dice ottima quella legge la quale lasci il meno possibile all'arbitrio del giudice, soggiunge che col sistema di Terza Istanza « questo arbitrio si avrà illimitato ed irreparabile. È » nella legge necessaria delle cose umane il persua- » dersi che più facilmente possa determinarsi all'arbi- » trario, piegarsi a parzialità chi pronunzia un giudi- » zio al quale nulla è lecito opporre, che chi pronunzia » un giudizio di cui teme censura, rimprovero, ed an- » che peggio ». I Tribunali, soggiunge, le Corti, e la Suprema Corte, divenuta di Terza Istanza, si troveranno rivestiti di un potere assoluto ed arbitrario. Met-

(1) Pag. 35.

tendo tutto il loro studio nella *conforme* o nella *difforme*, *conformandosi* quando volessero evitare ogni altro esame, *difformando* di opinione quando volessero favorire le parti (1).

Ed in vero assolutismo ed arbitrio rare volte son fatti personali, ma più spesso portati naturali delle istituzioni. Chi può fare ciò che vuole, spesso è tratto anche mal suo grado, a fare ciò che non deve. Un giudice senza controllo, senza tema di revisione, diviene un potere terribile, ed una dissonanza mostruosa ove ogni altro potere non è assoluto. Ora in Italia i Tribunali di prima istanza giudicano sotto la censura di quelli di seconda, questi sotto il controllo della Corte di Cassazione; la Corte di Cassazione sa che non riesce a nulla di positivo, se una nuova Corte di Appello non la seconda, questa nuova Corte è anch'essa vulnerabile dalla Cassazione, infine non ci è giudice, fin quando i giudizii restano negli stadii ordinarii, che possa dire: qualunque sproposito mi piaccia di sostenere, io sono il *dominus litis*, io decido, e sopra di me non vi è altro Dio.

E dir questo in un paese ove la Camera ha bisogno del Senato, il Senato della Camera, entrambi del Ministero ed il Ministero di entrambi, in cui nell'ordine politico, amministrativo, giudiziario non sono nè possono essere poteri assoluti. Venga il sistema della *doppia conforme*, ed avremo anche noi una infallibilità laicale da opporre alla religiosa. La Corte di Appello quando pronunzia conformemente a' primi giudici, il Tribunale

(1) Pag. 47.

di Terza Istanza quando pronunziano la doppia conforme sono e rimangono infallibili (1).

Capisco che può rispondersi che anche la Cassazione quando pronunzia, dopo due annullamenti, ed impone la sua sentenza alla Corte di rinvio diviene anch'essa assoluta e non soggetta ad esame. Ma la Cassazione fa questo in casi rari, straordinarii, tanto straordinarii che il Consultore Spinelli notò che in 34 anni di vita nella Corte di Cassazione di Napoli, che rappresenta due terzi delle cause di tutte le Cassazioni d'Italia, non si erano prodotti che 12 dubbii di legge, che ora darebbero luogo a 12 interpretazioni obbligatorie. E nell'attuale Corte di Cassazione in questo cumulo e viluppo di leggi nuove, nell'anno 1870 sonosi pronunziate 4 sole sentenze a camere riunite, e 2 nel 1871. Ma nel sistema di Terza Istanza l'assolutismo, il giudicare prosciolto d'ogni timore di censura, è di regola, si riproduce in qualunque causa, niuna esclusa ed eccettuata. Or non è strano che si gridi alla tirannia della Corte di Cassazione perchè in qualche raro ed eccezional caso impone la sua opinione in un quesito al tutto di dritto, da coloro che levano a cielo, come istituzione liberale, la Terza Istanza che impone la sua opinione im-

(1) Il Parlamento italiano che rimettesse in onore la Terza Istanza inappellabile, guardando l'Aventino, potrebbe ricordarsi di quel che dice Livio, degli antichi romani, che riscossi dal sangue di Virginia: *consularem legem de provocatione, unicum praesidium libertatis, decemvirali potestate eversam non restituunt modo, sed etiam in posterum muniunt, sanciendo nova lege, ne quis ullum magistratum sine provocatione crearet: qui creasset, cum jus, fasque esset occidi.* Lib. III. Cap. 26.

mutabile, indeclinabile ogni volta che le accade di giudicare?

XXXII.

Nel sistema della Cassazione è in atto il principio liberale della divisione de' poteri: gli è il potere giudiziaziario che si suddivide, perchè a quel modo che ci è chi raccoglie, disamina il fatto e vi applica la legge, e chi ha cura che questa sia eseguita, ci sia chi guardi affinchè la legge non resti offesa. La legge ideale, assoluta, formola astratta? No certo, perchè non è mai ideale, assoluta ed astratta una legge scritta in un Codice, pubblicata, sanzionata, discussa, e recante conseguenze che coloro sopra cui cadono non vi diranno, in fede mia, che siano al tutto metafisiche. Questa divisione nel potere produce nell'ordine giudiziario ciò che nell'ordine civile, che imita e segue, val dire che lascia intatta la libertà, e crea le guarentigie atte a custodirla ed a regolarla. Questa divisione, come tutte le cose profondamente certe, si manifesta anche dove non si vede istituita con un concetto espresso, ma per quella specie di maraviglioso istinto per cui si trovano le forme del vero, anche prima di distinguerlo. Che cosa infatti è una sentenza, se non un sillogismo di cui la maggiore è la legge, la minore la fattispecie, e la conseguenza l'applicazione della legge al fatto col comando che la legge sia eseguita? Queste tre parti del sillogismo sono così legate; che mancandone una, manca, fuor di dubbio, il giudizio, ma è assolutamente inconcepibile che come ci son magistrati che vegliano all'esecuzione delle sentenze, ce

ne siano che debbano aver cura solo della maggiore dell'argomento, falsata la quale, rimangono false le altre due parti? E se non ci è giudizio senza giurisdizione nel giudicante, e senza l'osservanza di quelle forme che di necessità debbono essere prestabilite, che difficoltà ci può essere a concepire un magistrato che non giudichi, ma vegga se colui che ha giudicato ne avea il diritto, o se abbia osservato o violato quelle forme che gli sono imposte, e della cui osservanza o violazione non può esser egli stesso giudice, senza assurdo? La ragione non solo trova che questa divisione nel potere giudiziario non sia arbitraria, ma che ci debba essere, se si vuole che la libertà del sentenziare, secondo la legge, non si muti nella licenza di sentenziare secondo il capriccio, o peggio. La ragione non trova nessuna ombra di dubbio che un giudice di appello non possa fare a sua volta nell'esaminare la sentenza di un Tribunale inferiore un altro sillogismo, come questo: la legge non vieta al prete cattolico di prender moglie. Il Tribunale tale ha impedito il prete tale di passare a matrimonio, dunque ha violato la legge — E come in tal caso i difformi giudizii non poggiano che sopra un difforme modo di concepire la prima di tali proposizioni, e come l'avere una idea precisa di una opinione di dritto importa a tutti, così a fermare, chiarire, e dove occorra ad imporne il vero concetto è destinata una magistratura che intende solo a questo, che appunto per intendervi meglio lo astrae da qualunque ricerca di fatto, che rimane divisa dal rimanente della magistratura, ed infatti non giudica da se sola le cause, ma pone la sua nota di legalità a'giu-

dicati profferiti, quando della loro legalità si move dubbio. Così ne' governi rappresentativi il potere reale non fa la legge, ma la legge non è se il potere reale non l'accetta e la sanziona.

XXXIII.

E qui è da dire che il vero concetto della Cassazione, almeno a mio giudizio, non è quello della terza o quarta riforma francese, ma quello della seconda, come fu trapiantato in Napoli, cioè che dopo due annullamenti nella stessa causa e pe' medesimi punti di diritto, la Cassazione dichiarava il dubbio nella legge da risolversi dal potere legislativo. La ragione n'è semplicissima: quando i diversi modi d'intendere un quesito di dritto, si riconoscevano tali da aver bisogno d'una interpretazione autentica, legislativa, allora da prima riman provato che il dubbio ci è, ed è ben grave. E che questo dubbio non viene da ignoranza od imperizia de' primi giudici, come può supporsi nel sistema attuale quando l'ultima e diffinitiva interpretazione è lasciata al Supremo Collegio, ma è nella legge. Legge che non è l'assoluta, che si trova con l'intelletto e la coscienza, dove o non è, o vi è intera, ma legge umana, traduzione di parte di essa legge assoluta, scritta, e quindi possibilmente difettiva e perfettibile. Dippiù, quando si deve riuscire al dubbio di legge, il metodo stesso porta a spogliare la quistione di tutti i particolari di fatto, di tutte, dirò così, le personalità della controversia privata, per rimenarla dove debbe trovarsi e rimanere, cioè

nel puro campo del diritto. Sicchè questa meta ultima a cui giungeva la Cassazione avea come un fanale che rischiarava tutta la via da percorrere, comunque fosse al termine estremo.

So le oppsizioni: ed innanzi tutto la *miscela dell'atto giudiziario col governativo.* Ma è poi certo che questa miscela ci sia? Un magistrato fa noto al Governo che un punto di legge dà luogo a qualche dubbio, anzi ad un grave dubbio. Dice, è vero, qual'è il suo parere, perchè come corpo giudicante non può, per ragioni di ordine pubblico, ammettere il silenzio o l' ambiguità della legge, ma questo suo parere non ha nè facoltà nè voglia d'imporlo ad altri. Il potere legislativo visto il dubbio già provato dalle contrarie sentenze, lo chiarisce. Che miscela, qual confusione vi è in tutto questo? Dunque chi propone è lo stesso di chi giudica, chi fa un progetto lo stesso di chi l'accetta e lo pone in opera? Nemmeno in un governo assoluto sarebbe lo stesso: pensiamo in un governo libero, ove la legge deve esser fatta con certe norme, e da poteri molto ben distinti da ogni altro, e molto, ed a ragione, gelosi delle proprie prerogative.

XXXIV.

Questo spavento del confondere il potere giudiziario col potere politico è una esagerazione oratoria, che non ha nessun valore. Le parole suonano bene; il concetto, appunto perchè non ben chiaro, riesce a quella specie di solennità che accompagna il misterioso, ma quando si

va a guardarci dentro, non vi si trova che il vuoto. Se in un paese libero la necessità di una legge, o la necessità di chiarirne una dubbia è segnalata, predicata, proposta dalla stampa, dalla pubblica opinione, dalle autorità che l'applicano, e che ne trovano i difetti, che maraviglia è che lo faccia una magistratura posta alla cima del potere giudiziario?

Ma proposto dalla Cassazione il dubbio di legge, ed a proposito di una controversia privata, ne va di mezzo l'interesse de' litiganti, pe' quali la nuova legge avrebbe effetto retroattivo.

Ma, rispondeva il Consultore Spinelli nella discussione alla Consulta Napoletana, la legge che risolve il dubbio è per sua natura *dichiarativa* o *confermativa*, che ha sempre la sua origine, il suo principio non in quella che la contiene, ma nella legge a cui si riferisce. Altro non è che la legge antica chiaramente spiegata, anche quando dell'antica non si faccia cenno. E ripeteva quel che dice Bacone: *lex declaratoria omnis, licet non habet verba de praeterita, tamen ad praeterita ipsa vi declarationis omnino traditur.* Altro è la legge *retroattiva*, che pone una regola al tutto nuova. E soggiunge che il mezzo di annullamento è un rimedio straordinario. Se il privato vuol profittarne, sa che ove sorga il dubbio di legge, deve risolversi dal potere legislativo: se non gli talenta, si stia contento a' gravami ordinarii. Il potere reale interviene quando la legge è così dubbia che il giudice del merito e la Cassazione sono impediti dall'attuarla. Sicchè l'atto sovrano che dichiara, rende migliore una legge, lo fa nell'interesse generale più che in

quello del privato la cui causa ha dato occasione al provvedimento legislativo (1).

Questi concetti che vengono dal più schietto e semplice senso comune non aveano bisogno di autorità per sostenersi, molto meno di quella del Bacone, perchè sono elementari, e la differenza fra la legge dichiarativa e la legge nuova, si trova ad ogni pagina del Diritto Romano. Sentenze contrarie gli è come sentenze che si distruggono a vicenda, vuol dire che il potere giudiziario che n'è l'autore si dichiara implicitamente non atto a risolvere la quistione, e ciò perchè la legge non la risolve. Ove ci sia o si presuma di esserci differenza fra i due giudici, si può preferire l'uno all'altro, come la Corte di Appello al Tribunale. Dove i giudici sono di quasi eguale importanza, come Corte di Appello, giudice ordinario e Cassazione magistrato più alto, ma straordinario, non ci è nessuna seria ragione per preferire l'uno all'altro. Quindi o questa ragione di preferenza si ammette, come si fa ora, come una necessità, un mezzo termine; o si torna a'duelli giudiziarii; o deve intervenire un altro nume atto a sciogliere il nodo, cioè il potere legislativo. Senza legge, non è giudice: potrete ben dirgli che si guardi di non pronunziare sotto pretesto di silenzio o di oscurità della legge, per porre una regola di Procedura Civile, ma se il silenzio o l'oscurità ci sono si vedrà appunto da questo segno, dalla contraddizione delle sentenze, e veduto, se non ci vorrete riparare per non offendere la dignità e l'indipendenza del

(1) Pag. 51. Ibid.

giudice, farete come colui che sentendo che alcuno, per trovarsi al buio ora dà di fronte in una parete, ora rompe un gomito in una porta, non gli arreca un lume, per non turbargli la libertà di rompersi capo e braccia a suo piacere.

XXXV.

E qui si vuol notare un fatto poco avvertito, che è una delle tante eccentricità di questa disputa. La Cassazione del 1790 che annullando lasciava libere le Corti a cui rinviava la causa, era, sembra, un istituzione più liberale della Cassazione del 1807 che riusciva al dubbio di legge da risolversi dall'*Imperatore*. Ma la Cassazione della quarta epoca, che impone, dopo due annullamenti la sua opinione alla nuova Corte, non è per fermo un progresso in senso di liberalismo a fronte di quella che avea per meta il dubbio di legge, ma anzi un progresso verso ciò che ora si dice assolutismo, privilegio, *ipse dixit* della Cassazione. E certamente chi dice: qui è dubbio, risolva altri, mi par più modesto di chi dice: qui è dubbio e risolvo io, o pure: se altri trova qui dubbio, gli è perchè non sa vedere, io veggo meglio e veggo per tutti. Lo strano intanto sta in questo che non pure si è ritenuto come fatto indubitato che l'eliminare il dubbio di legge fosse un progresso, una prova dell'indipendenza del potere giudiziario, ma che vi applaudiscano Capone e gli altri, che poi si levano con grande apparato di facondia e di sillogismi ad apporre a vizio della Cassazione appunto questa che dicono tirannide di rendere obbligatoria la sua propria sentenza.

E pure il Capone non dovea ignorare che il sistema del *dubbio di legge* era antichissimo almeno in queste province, appunto per essere così logico e naturale Egli sapeva p. e. molto bene della Costituzione del 1738 in cui fu ordinato da Carlo III che il S. Consiglio, tribunale ordinario, quattro volte in ogni anno unisse le sue quattro Ruote, e proponesse le opinioni più controvertite sopra punti di diritto, i quali dovessero dall'intero S. C. decidersi, e la decisione proporsi al Re, il quale *ove non gli sembri altrimenti*, l'approva, ed approvata si *debba secondo una tale decisione giudicare ne'casi simili in tutti i Tribunali del regno.*

La maggiore indipendenza che fuor di dubbio acquista la magistratura col sistema attuale, per cui ogni dubbio si risolve senza uscire dalla cerchia giudiziaria, non dovrebbe prevalere sulla giustizia e l'interesse sociale. Ed infatti se ne fa tanto poco conto, che uno scrittore acutissimo, dichiara di non averla ben compresa, anzi di non poterla comprendere (1).

XXXVI.

Ma dal trovar meglio e più logico il sistema che riesce al dubbio di legge, non seguita che si dia ragione a chi incolpa l'attuale Corte di Cassazione per la facoltà di rendere, in certi casi, obbligatoria pel nuovo giudice la sua sentenza, accusandola di tirannia e lamentando la scaduta e conculcata dignità ed indipendenza de'primi giudici.

(1) Carcano — Della Suprema Magistratura del Regno.

La legge è pel giudice una regola di condotta a cui deve uniformarsi nel sentenziare. Quando nella regola *nulla est ambiguitas*, è il giudice libero di dire il contrario? No certo. E per questo si sente egli *tiranneggiato* dalla legge, trova che menomi la sua dignità? O non piuttosto che questa tanto più cresca quando più egli si stringe, e direi, s'immedesima nella legge? Ora dato che sorga il dubbio, dubbio che si manifesta con la contrarietà de' giudicati, cosa se ce n'è alcuna fatta appunto per iscemare reverenza verso i giudici, è pur necessario che questo dubbio sia dileguato. Ogni lite, ogni controversia giudiziaria è un seme che indubitatamente ne produrrà parecchie altre. Quel prete cattolico che non avea mai pensato a torre moglie, è indotto a pensarvi dal vedere un tribunale permetterlo ad un suo collega di sagrestia. Al che non pongono ben mente quelli che han sempre l'interesse dalle parti da mettere innanzi in questa discussione. Le parti presenti in giudizio so anch'io che possono ricever danno dalla interpretazione obbligatoria, sia fatta dal legislatore, sia dalla Corte regolatrice. Ma chiudiamo gli occhi, e pensiamo al numero quasi infinito di liti prossime o remote di cui quella interpretazione recide il germe, e si vedrà che è appunto l'*interesse delle parti*, quello che ci guadagna. E quanto al giudice, se non si ha formato del suo uffizio lo strano concetto che debba esser tutto rivolto a gonfiare e magnificare i suoi poteri agli occhi del volgo, il giudice guadagna ad essere alla sua volta tolto dal dubbio, od almeno a cessare da qualsiasi responsabilità, seguendo una interpretazione impostagli.

Gli resterà intera la sua libertà di opinione come giureperito, ma come magistrato trova il suo officio compiuto.

XXXVII.

Ma la dignità offesa, l'autorità scossa — Ma come? Se un Tribunale pronunzia una sentenza e la Corte di Appello la riforma da capo a fondo, la dichiara nulla, strana, contraria ad ogni regola, si trova nondimeno che al Tribunale rimanga tanto di dignità e di forza da poter continuare a vivere e far sentenze. Se il Tribunale di Terza Istanza dichiara assurda, rivoca o pone nel nulla una sentenza della Corte di Appello, uniformandosi alla contraria sentenza del primo Tribunale, non pare scaduta nè tocca la dignità della Corte. E poi si vedrà in pericolo questa autorità, il prestigio, l'indipendenza del giudice inferiore, quando, a far cessare un dubbio che pesa su tutti, si sceglie l'interpretazione riveduta, corretta, ribadita, solenne di un magistrato supremo? E diremo col Capone che così le Corti di Appello si riducono alla condizione de'giudici *pedanei* del Diritto Romano a cui il Pretore dava le norme invariabili del giudicare? Ma se si fosse detto a questi giudici *pedanei* che per salvare la loro dignità, il Pretore gli avrebbe lasciati liberi in dritto come gli lasciava liberi ne'fatti di giudicare a loro arbitrio, salvo ch'esso Pretore riservavasi la facoltà di lacerare le loro sentenze quando le stimasse erronee, son di credere che avrebbero risposto presso a poco in questi termini: se ci è modo di pigliar la cosa da un altro verso, e che sembri più utile alla giu-

stizia, all'equità e simili, vada pure, ma per l'argomento della dignità ci sembra più dignitoso pronunziare una sentenza secondo una regola generale prestabilita, anzi che una sentenza tutta parto del nostro cervello, ma che poi dovesse essere lacerata e derisa. Il giudice che fa sentenze nulle è un giudice nullo: noi saremo *pedanei*, ma pure giudici.

Gli è sempre la stessa allucinazione, lo stesso frastuono di parole altosonanti: la Cassazione di *ammonitrice* si è resa *imperante*, le Corti di Appello si son degradate, tirannide da una parte, avvilimento dall'altra, quando ogni giudizio in grado di appello include una tirannia anche più grande, un avvilimento anche maggiore, che sta sotto gli occhi di tutti, che si tocca con mani, e che si ha nondimeno come la cosa più naturale del mondo.

XXXVIII.

Ma infine, poichè siamo al paragone, che farà la Terza Istanza in questi casi di uno o più Tribunali inferiori fermi a mantenere la loro maniera di giudicare in contraddizione del Tribunale Supremo? Questa contraddizione sarà meno visibile e meno scandalosa perchè non si riproduce nella stessa lite, ma in tutte le liti in cui viene in esame il punto di legge controverso? La Terza Istanza lascia intatta a' primi giudici l'aureola della loro dignità, e prosegue per la sua via, contenta a sperare e pregare che il tempo faccia loro metter senno. Se i litiganti si troveranno nel caos se i non litiganti

non sapranno come regolarsi, se la giustizia procederà con quell'altalena di affermazione e negazione dell'affermazione, o di affermazione del negato, questo non metterà nulla in essere.

Sarebbe faceto che si dovesse sagrificare la dignità del giudice a queste idealità dette giustizia, legalità, utile comune. Non si è forse loro preferito la *doppia conforme?*

XXXIX.

Quel che il Capone allegava in prova dell' altro vizio che imputava alla Cassazione, cioè il dividere il fatto dal diritto, si è riferito al § 31. Il Cav. Carcano, che come il più importante cito solo fra i moderni, ha fatto di questa parte della disputa un Trattato formale. Infatti è il punto strategico che un avversario com'egli è valoroso ed accorto non poteva non assalire con tutte le forze.

Comincia con l'ammettere quasi che in certe ipotesi la separazione de' due criterii è possibile, come nelle prove de'fatti, sebbene non sa vedere perchè anch'essa la prova di un fatto non debb'essere valutata da un giudice supremo. Dà fino per possibile che si possa disputare, astraendo, del solo diritto, come se fosse non un predicato ma una sostanza, e così parlare, a mo' di esempio, della compera, della vendita, della permuta sempre in astratto, senza guardare alla vendita del fondo A. fatto da B. a C. Ammette questo e che ci sia qualche scrittore che v'abbia ragionato sopra ne'suoi scritti e qualche professore di diritto nelle sue lezioni, e con-

cede tacitamente che ci sia il Codice Civile o Commerciale o Penale che appunto si occupano di queste astrazioni, perchè concede che possa esserci qualcuno che pigli diletto di recitare o declamare essi Codici. Fin quì, soggiunge, la separazione del diritto dal fatto sta: ed » in questo senso direi anzi, che non solo sta, ma è pu- » re un sopposto implicito a'pronunciati medesimi, (che » possono prodursi nel discorso da sè, astrazion fatta » da ogni particolare di fatto) a quelle stesse proposi- » zioni, le quali per loro natura non sono che una astra- » zione della nostra mente, un prodotto estrasensibile » del nostro pensiero, una forma, una categoria del no- » stro intelletto (1) ». Se non che, egli soggiunge, queste astrazioni non bastano all'ufficio del giudice, il quale non deve dilettarsi di *recitare* il Codice, ma deve applicarlo, ond'è che mal si dicono *sentenze o giudizii* (2).

Quasi l'onorevole Deferrari a cui si rivolge l'egregio scrittore, od un giudice qualunque al mondo avessero preteso di sostenere che si fa una sentenza od un giudizio recitando un articolo del Codice, senza applicarlo ad un fatto!

Ci era egli bisogno di citare il Mayer per dire che nei giudizii non si faccia altro che vedere i rapporti di diritto di un dato fatto? Quel che rimane a vedere è se quelle tali astrattezze, che, in parentesi, non son forme e categorie dell'intelletto del giudice, ma di quello del legislatore; che non fanno giudizio o sentenza da se sole, entrino per nulla ne'veri giudizii e nelle vere sen-

(1) P. 87.

(2) P. 88.

tenze. Se ci entrano, come pare anche per detto di esso Cav. Carcano che confessa che quei tipi legali sono uno degli elementi di ogni decisione di giudice, sarà vero che il giudice non sentenzia e giudica quando per diletto le recita, ma sarà ancor vero che non può giudicare se prima non le recita, e per bene. Il compratore, dice la legge, l' astrazione, deve pagare il prezzo della cosa comperata. Tizio compratore non vuole pagare il prezzo, sta in fatto. Fin qui non vi è giudizio, il giudizio viene quando il giudice applicando l'astrattezza al fatto, condanna Tizio a pagare il prezzo.

Ora queste due parti del giudicato se il compratore ipotetico deve pagare, e se Tizio compratore concreto ha o non ha pagato, non si possono logicamente separare? Se si dice che quando si separano sparisce il giudizio, siamo perfettamente di accordo, ma questo importa che è assurdo supporre che si possano dividere da un magistro che *non giudichi*, ma vegga solo se chi ha giudicato lo ha fatto recitando prima il Codice, od invece seguendo un principio che può bene essere una *forma* o *categoria* del suo intelletto, ma che per disgrazia si trova opposto alla legge? Ecco perchè il Mayer non si contraddice punto, come gli rimprovera il Cav. Carcano quando sostiene che si può separare il diritto dal fatto, e che non vi è giudizio senza l'unione del fatto e del diritto. Se ogni giudizio si compone di un'astrattezza, di un tipo legale in riscontro di un fatto concreto; che maraviglia è che l'astrattezza si concepisca come qualche cosa astratta da ogni altra? Che assurdo ci è a supporre diviso quello che è tanto diviso

in quanto diviene unito solo dopo la pronunziazione del giudice? Perchè quel ch'era diviso e poi fu unito, non si potrà di nuovo dividere? Ditemi che dividendo, non si fa giudizio, e tornerò a concedervelo, soggiungendovi che appunto per questo la Cassazione non fa giudizii propriamente detti, ma non mi proverete per questo che dividere il fatto dal diritto è come dividere la forma dalla materia o simili.

XL.

L'egregio scrittore, dimenticando di avere ammesso che quelle astrattezze entrano nondimeno in ogni sentenza giudiziale, e quindi la conseguenza logica che giudicare di esse gli è giudicare della sentenza, viene alla sua tesi prediletta, a dimostrare che la Corte di Cassazione non pure non fa opera di magistratura, ma anzi fa ciò che non può essere consentito a nessuna magistratura (1).

« La Corte di Cassazione, egli dice, potrebbe definirsi » la magistratura delle massime, delle definizioni, dei » teoremi, in una parola, della scienza legale. La con- » clusione sarà tanto più evidente, quando io avrò di- » mostrato che la Corte non può fare *alcun giudizio di* » *applicazione....* ed è unicamente a mezzo di quelle » massime, che la Corte può adempire alla propria » missione di unificare, ciò che equivale a dire, gene- » ralizzare la giurisprudenza. E invero non si può ge-

(1) Ibid. p. 91.

» neralizzare, che a mezzo de'generali: ora ogni fatto è
» una specie *che non può riscontrare che a sè stesso.*
» Le massime invece, le quali sono *un'astrazione della*
» *nostra mente*, dedotta da una multiplicità di fatti, so-
» no perciò stesso un universale, che può stare con una
» *serie indefinita* di fatti, che può stare cioè *con tutti*
» *quei casi, che cadono logicamente* sotto l'imperio
» della massima..... ed è evidente che con questi dettati
» dottrinali, che appunto si possono pronunziare fuori
» *di ogni specie di fatto*, perchè *non appartengono ad*
» *alcun fatto*, la Corte non fa che metter fuori, parata
» in sentenza, una pronunzia, che non è che una tesi
» di professore di diritto, un commento ». Perchè dunque, soggiunge, incomodar le parti a venire innanzi la Corte?, o vi ha forse bisogno della Corte per bandire che il padre deve educare i figli, che il marito è il capo della famiglia, o è mai venuto in mente a qualcuno che fosse necessità di una magistratura per i comandamenti del decalogo? (1) Ove si volesse ad ogni costo una istituzione per dirigere la giurisprudenza, anzi che questa della Cassazione, il Cav. Carcano preferirebbe il *sinedrio* di giureconsulti eminenti com'è proposto dall'avvocato Giuriati.

XLI.

Chi leggesse queste cose, e non avesse idea della Corte di Cassazione, se ne farebbe il concetto di una associazione, anzi frateria di uomini, che si dicono ma-

(1) P. 91, 92, 93.

gistrati usurpando il titolo, i quali professano il culto di una qualche cosa astratta, che il Cav. Carcano, contrariamente a ciò che ne pensa l'avv. Magnani, concede di chiamare scienza, dottrina ideale, che non è stata mai incarnata e tradotta in alcuna legge, ma è una pura *astrazione della mente* di quei signori, od al più si trova nel decalogo. Da questa pretesa scienza al tutto metafisica, la Corte càva e mette fuori sentenziando una massima ideale, una generalità, un universale, come quelli di Zenone, che non ha nulla che fare con un giudizio qualunque già pronunziato, perchè le massime sono universali ed i fatti speciali, e nessun fatto rassomiglia ad altro che a sè stesso. Quindi tempo perduto, istituzione inutile, ridicola ancora.

Se la cosa stesse in questi termini, la Cassazione bene si direbbe una *ciurmeria:* resta solo a sapere come chiameremmo la legge? Infatti dato che il generale non ha alcuna attenenza co'particolari, che le massime son le massime, che ogni fatto non ha alcuna rispondenza con altri che con se stesso, con qual nome chiameremo la legge il cui stile è la massima, e che pretende di regolare i rapporti che hanno comuni serie intere di fatti? Non riesce anch'essa a quel *dettato dottrinale, che si può pronunziare fuori di ogni specie di fatto, perchè non appartiene a nessun fatto?*

Ma che la cosa non stia così, lo dice, a guardarvi bene, l'istesso egregio scrittore. La massima, l'universale, egli dice, può stare con una serie indefinita di fatti, ma tosto soggiunge, quasi fosse la stessa cosa, non badando che enuncia appunto il contrario, *cioè*

con tutti quei casi che cadono logicamente sotto l'impero della massima. Dunque ci è una logica che distingue quali casi vanno sotto una massima, quali sotto un'altra: ma logica che distingue è logica che diffinisce, e massima che abbraccia casi distinti e diffiniti non è massima che può risguardare una seria indefinita di fatti. Per questo l'umanità ha trovato di dover ammettere la legge, ha creduto cioè alla possibilità di cogliere, raffrontare e regolare certe note generali comuni a molti fatti speciali. Di che segue che dire che la Cassazione è inutile, che è un non senso, perchè pretende occuparsi di queste generalità, gli è come dire che è inutile, è un non senso la legge stessa che appunto procede con l'istesso metodo. Come per lo contrario, ammettere che in ogni giudizio entri la massima generale, ossia la legge, ammettere che la Cassazione si occupi di questa legge o massima, significa ammettere implicitamente che non sia vero che questa non può fare alcun giudizio di applicazione.

XLII.

Quando si dice *ex factu oritur jus,* si dice benissimo, sebbene gli è sempre un parlar figurato, perchè veramente il diritto preesiste al fatto. Ma se un giudice dice: *ex hoc factu oritur hoc jus,* cioè dall'esser voi prete cattolico viene che vi è vietato il matrimonio, ed un altro giudice dice: *ex hoc factu oritur hoc aliud jus,* cioè che l'esser voi prete cattolico importa che possiate pigliar moglie, un altro magistrato che entrasse a ve-

dere di questi due giudici chi dice il vero, non nel fatto di trattarsi di un prete cattolico, nel che sono concordi, ma nelle conseguenze legali che questo fatto deve produrre, si dice che fa *astrazione dal fatto*, che pronunzia accademicamente, che non fa alcun *giudizio di applicazione*, e che al prete tale che, dimentico del breviario, legge il Petrarca ed è innamorato di una donna meno mistica e più concreta della chiesa, importi molto poco un giudizio ove si decide se il prete cattolico può prender moglie? Sicchè questa separazione, o *avulsione* del fatto dal diritto nel sistema della Corte, è limite, è termine, è regola di giurisdizione, di metodo di giudicare, ma quando essa giudica della legge, giudica del fatto, non in sè, ne'suoi particolari, ma in quanto questi suoi particolari sono in riscontro della legge. Dal chiamarsi nella sentenza il possessore, il proprietario, il venditore, l'omicida e simili col suo vero proprio e particolar nome, dall'essere ed apparire una personalità certa e distinta da ogni altra, non è impedito che il giudice quando deve riscontrarne i diritti, lo spogli di tutte le accidentalità di fatto inutili, per rimenarlo a quel possessore, proprietario, venditore ed omicida ipotetico di cui discorre la legge.

E nel tempo stesso quando lo ha così considerato e gli riconosce diritti, gl'impone obblighi, gli fulmina pene, questi diritti, obbligazioni e pene cadono pur troppo non sull'ipotetico, ma sul possessore A, proprietario B, omicida C, almeno ne'giudizii, non esclusi quelli della Cassazione, com'è, non come si concepisce e si vuol dare ad intendere che fosse.

XLIII.

Che ci sia dunque in ogni causa un *vero di diritto* da ricercare diviso da un *vero di fatto*, e che queste due ricerche si possano occorrendo separare, mi par tanto chiaro quanto è chiaro che ci sia una legge ed un fatto, e che però non ci sia nessuna astrazione da fare, nessuna speculazione molto metafisica per concepire un giudice che faccia professione non di giudicare, ma di guardare se i giudizii fatti siano regolari, disaminando la nozione di diritto che servì di base al giudicato, e con un po' di buona fede si scorge chiaro che questo giudice non fa opera al tutto vana.

Per dichiarare questa divisione impossibile, bisognerebbe, fra l'altro, avere esaminato tutte le sentenze delle Corti di Cassazione di Europa, e trovato che sempre il fatto ed il diritto sono rimasti confusi, e che esse Corti credendo di decidere punti controversi di diritto, han deciso di particolari di fatto.

Ma questa divisione è difficile — Questo concedo volentieri, ma a patto mi si concedano due altre cose: 1. che il bisogno, od anche, se si vuole, il capriccio, di lottare con questa difficoltà è antichissimo, 2. che è molto più esteso di quel che si crede; e che si leva a cielo l'astruseria la difficoltà di questa divisione, solo quando se ne vuol fare un argomento in questa disputa: nel resto non vi si pensa neppure, e si cammina sopra questo fuoco celato, con una sicurezza al tutto temeraria.

XLIV.

Nel Diritto Romano, anche lasciando da parte quei tali giudici *pedanei* a cui il Pretore dettava la norma di diritto, ma li lasciava liberi in fatto, il che non poteasi fare senza distinguere il dritto dal fatto, si trova vestigio di questa separazione che ora tanto spaventa? Altro che vestigio. È notissima la teorica degli appelli e delle rescissioni. Il giudice violava la legge espressamente o in modo implicito, e dirò così, senza scandalo. La violava espressamente quando pronunziava contro il testo della legge; per esempio, se un giudice a chi lo richiedeva di escluderlo dalla tutela pe'figli, per privilegio di persona, avesse risposto « *neque filios neque aetatem aut nullum privilegium ad muneris vel tutelae excusationem prodesse* (1). Pronunziava del pari *contra jus constitutum* quando dava per valido il testamento di un minore di quattordici anni (2) quando ammetteva che era lecito in dritto riscuotere le usure delle usure. Ma appena il giudice nel primo di questi esempi, astènendosi dal bestemmiare contro la legge, avesse messo la quistione in fatto, cioè avesse rivocato in dubbio il numero de' figli o l'età del richiedente, o negli altri due esempii avesse ritenuto anche per equivoco che il minore avea oltrepassato gli anni 14, o nella sentenza avesse condannato ad una somma certa, senza dire ch'era per in-

(1) L. 1. D. *Quae sent. sine appel.*
(2) L. 2. C. *Quand. provoc. non est neces.*

teressi di interessi, il giudice in tai casi non violava il *jus constitutionis* ma il *jus litigatoris* (1).

Intendiamoci bene: non il capriccio, non il desiderio, non la volontà del litigante, ma si violava il suo diritto, *jus*, il diritto certo, riconosciuto, il diritto applicato, il diritto produttivo di facoltà e di obbligazioni, quello che faceva parte della personalità del litigante, quello che gli era riconosciuto e garentito dalle leggi. E pure la differenza fra i due casi era infinita. Quando il giudice pronunziava assumendo un falso principio di diritto, la sentenza *contra tam manifesti juris formam datam, nullas habere vires palam est*. Era nulla, era rescindibile. La rescissione avea un termine, era indipendente dall'appello, ed una volta ottenuta, la causa era di nuovo trattata (2). E si noti che questo giudizio di rescissione non toccava il fondo o come ora direbbesi, il merito della causa, la quale dovea di nuovo istruirsi e giudicarsi, distruggendosi la sentenza nell'esclusivo interesse della legge. Per guisa che se i Romani avessero avuto un Magistrato speciale investito della sola potestà di rescindere i giudicati per espressa violazione della legge, avrebbero avuto la Corte di Cassazione.

Quando per lo contrario il giudice offendeva solo il diritto del litigante, sentenziando erroneamente, allora dovea prodursi l'appello. Se non si fosse appellato, se l'appello fosse nullo per vizii di forma, se all'appello si fosse rinunziato, la sentenza passava in cosa giudi-

(1) Ibid.

(2) L. 19. D. *De appell. et relat.*

cata. *Rem judicatam retractare non debes—rei judicatae stabitur — nihil proponi cur judicati agi non possit.* E si dovea appellare anche quando il giudice violasse il diritto del litigante in quanto credeva le Costituzioni non giovevoli alla causa che giudicava (1).

XLV.

Questa famosa distinzione fra le offese al *jus constitutum* e quelle al *jus litigatoris*, poggia sopra l'altra non meno famosa fra il diritto ed il fatto, la suppone, la dà per cosa indubitata. E per verità, come poteva il giudice violare i diritti delle parti e non violare nel tempo stesso la legge? Solo decidendo la causa in fatto, falsando la minore del sillogismo giudiziario, dicendo che Tizio che avea un certo numero di figliuoli, ne avesse meno, sostenendo che chi fece il testamento non era minore degli anni 14 ma li aveva oltrepassati. Solo in questo modo il giudice, pure errando contro gl'interessi delle parti, non errava contro la legge, perchè non negava che questa esclude dalla tutela per certo numero di figli e vieta che il minore di 14 anni possa testare. Similmente quando il giudice dichiarava il vero senso della legge, ma che non era applicabile al caso, non potea farlo che per accidenti e particolarità di fatto, che rimenavano l'ipotesi sotto altra e diversa prescrizione legislativa.

E pure in ta' casi, quando non si poteva appellare,

(1) Leg. 32. Dig. *De re judic.*

non si fosse appellato, o l'appello fosse nullo, nè Modestino nè Callistrato levavano le mani, gli occhi e le voci al cielo lamentando l'assurdo del vedersi palese la ingiustizia nel fatto e non accorrere a ripararvi; nel fatto in cui sta la causa, da cui *oritur jus*, nel fatto immolato in sagrifizio ad una astrattezza, ad una idealità ad una massima, anzi ad una distinzione più aerea, più metafisica fra lo stesso diritto una volta considerato in sè, ed un'altra come applicato ad una controversia, una volta come violato espressamente ed un'altra come violato implicitamente. E pure i giureconsulti romani sebbene avessero scritto de *regulis juris* e *de verborum significatione*, che potrebbero annoverarsi fra le idealità condannate di quella scienza del diritto esoterica di cui la Cassazione è sacerdotessa, erano tanto teneri de' fatti che il Borsari, come notò il Cav. Carcano (1), gli chiama per titolo di lode *grandi maestri del fatto*. La ragione del loro silenzio era quella che è oggi: i giudizii debbono avere un termine, giudici infallibili non ce ne possono essere, se il giudice fallisce violando il diritto, falsando la maggiore del sillogismo, la sentenza è nulla perchè la sentenza non solo decide male la causa in quistione, ma pone una regola perniciosa per tutti gli altri casi presenti e futuri. Se il giudice invece snatura, falsa il fatto, viola il solo diritto del litigante, se vi si può riparare con l'appello, vi si ripara, se no, avrà pazienza perchè *expedit reipublicae* più che ci sia una regola certa che pon termine alle

(1) Ibid. p. 179.

liti, anche con danno di qualche litigante, anzi che si dichiarino tutte le liti eterne, per non correre il rischio di deciderne una male.

XLVI.

Nel Diritto Romano era quindi chiara la distinzione del diritto e del fatto, chiara e portante conseguenze così gravi, senza discorrere di altri casi in cui si vede scolpita. Senza discorrere, per esempio, di tutta la teorica degl'*Interdetti*, giunta fino a noi in quella del possessorio e del petitorio, metafisica, come dicesi, della Procedura Civile, che tanto suppone che il fatto si possa dividere dal dritto, che da questa distinzione fa derivare non altro che la competenza del giudice, e trova che un giudice possa guardare il fatto ed un altro il diritto, e vieta la confusione dell'un giudizio con l'altro, cioè che il medesimo magistrato guardi il fatto ed il dritto.

E nell'età posteriore, i mezzi di *nullità,* di *errore di diritto* di *contrario impero* che facevano rivedere le sentenze, forse che non erano posti sul criterio della distinzione del fatto dal diritto? Non era precisa, non era formolata questa distinzione come nessuna cosa, ma in fondo ci era, e nessuno la trovava assurda, nessuno se ne spaventava.

XLVII.

E chi se ne spaventa ora che la vede solennemente ammessa in ogni sentenza? Certo se le sentenze si debbano motivare in *fatto* ed in *dritto*, questo non si può fare senza una preliminare analisi, ossia provvisoria disgregazione per cui il fatto si pone in presenza, per così dire, del diritto, essendo impossibile fare un sillogismo, o vederne l'esattezza dopo fatto, se non se ne distinguono le parti. Nel ripetuto esempio del prete che vuol passare a matrimonio, quale fu la prima quistione che si propose il Tribunale, la Corte di Appello e la Cassazione di Napoli? Fu questa « sotto l'impero del » vigente Codice italiano è vietato il matrimonio a colo» ro, che avessero assunto gli ordini sacri, secondo i ca» noni della Chiesa cattolica? » Questa ricerca astratta ideale, scientifica che rimane nella dottrina quando è fatta da un professore o cultore di diritto, ma che diviene parte integrante di un giudicato quando è fatto da un Tribunale, non può stare, non sta da sè, prima di essere applicata nelle sue conseguenze al caso del prete A o del prete B? Perchè questa separazione delle due parti del giudicato che si permette, anzi si vuole nelle sentenze di uno stesso giudice, per ragion di chiarezza, di metodo, di stile, diviene assurda, impossibile, quando è posta per ragione di logica giudiziaria, come criterio della competenza della Corte di Cassazione? Se è difficile concepirla, non si sa perchè ognuno legge e crede di capire l'art. 360 P. C. che vuole che la sentenza

contenga i *motivi in fatto e in diritto*, e l'art. 320 della P. P. in cui è imposto al Presidente di dividere, sceverare le quistioni di fatto da quelle del diritto, e proporle prima alla deliberazione de' giudici, o gli art. 321 e 323 ne'quali questa medesima distinzione è ammessa e voluta come la cosa più naturale del mondo. Fino quei libri, raccolte, effemeridi che riferiscono la giureprudenza de' Tribunali e delle Corti non potrebbero divenire utili od anco intelligibili, se separando il diritto dal fatto, non rimenassero la controversia da' particolari della causa alle generalità del diritto.

XLVIII.

E i giurati, che altro sono, sono stati, od almeno sono reputati, se non che giudici di fatto, divisi da quelli del diritto, e però traenti la loro ragion d'essere appunto da questa impossibile, assurda o difficilissima separazione del diritto dal fatto?

Supponendoli tali, come anche i giudici permanenti risolvono le quistioni di fatto col loro criterio naturale, il Presidente gli ammonisce che *la legge non chiede loro conto de' mezzi pe' quali si sono convinti*, anzi dice loro che mancano al loro *principale dovere se pensano alle disposizioni delle leggi penali.*

Vero è per altro che la regola, il criterio antichissimo della istituzione nella Procedura Penale italiana, è mantenuto solo nominalmente perchè in verità presso le nostre Corti di Assisie i Giurati giudicano delle più ardue e specchiate quistioni di diritto. Se diffiniscono

legalmente il fatto, se ne diffiniscono i particolari, se si vuol da loro sapere se l'imputato è colpevole di omicidio, di frode, di bancarotta dolosa, come farebbero a giudicarne senza sapere quel che la legge chiama imputabilità, omicidio, frode e bancarotta? Come vuole, potrebbe rispondere il capo de' giurati al Presidente, che per noi non si pensi alle disposizioni delle leggi penali, se dobbiamo rispondere se l'imputato è colpevole di frode, e se la nozione della frode punibile, diversa dalla frode non punibile, non ci può essere data che dal Codice penale?

Ma se questo è vizio del nostro ordinamento giudiziario che ha prodotto i suoi effetti perniciosi e li produrrà, non ostante tutte le medele e i lenitivi che si possono inventare finchè non si giunge alla radice del male, cioè non si arrivi a separare perfettamente il fatto dal diritto, la separazione è non pure supposta e creduta possibile ne' giudizii per giurati, ma è il cardine di questi giudizii, cominciando dalle assise di Gerusalemme fino a noi.

Durante il qual tempo il Giurì ha vissuto come han vissuto le Corti di Cassazione per circa un secolo, senza mai accorgersi della pretesa impossibilità di separare i due criterii.

XLIX.

Antichissima adunque era ed estesissima è anche ora questa distinzione che è dichiarata impossibile, non concepibile, non fattibile, senza ombra di dubbio in

contrario (1). E i nostri antichi, prima che la paura delle cose difficili gli avesse invasi, ne avean pure trovato il criterio e la prova, cioè di guardare al ragionamento che fa ogni giudice in ogni sentenza, e come questo ha la forma di un sillogismo, guardare, a discernere sè è di dritto o di fatto, se la premessa di esso sillogismo è data ed assunta dalla legge scritta, o dalla logica comune; trovandosi indubitatamente nel primo caso un giudizio di dritto, e nell'altro uno di fatto. Nell'uno l'errore acquista le proporzioni di un pericolo pubblico, ond' è che se ne risente tutta la comunanza civile, e per questo, e perchè la legge scritta, chiara, precisa, diffinita porge un criterio più certo per giudicarne, che non sia la logica comune, se ne può delegare un riesame ad un terzo giudice. Provatevi invece a stabilire, per esempio, un sistema di prove privilegiate in materia penale, cioè fate di tradurre in legge i più certi e chiari trovati dell'arte di argomentare in fatto, e vedrete a che si riesce. A quel giudice che trovando scritto che quando tre testimonii nobili affermassero un fatto, si dovesse credere, volea in obbedienza alla legge, fare appiccare un tale, che i tre testimonii accusavano di omicidio, non ostante che l'uomo che si diceva vittima del reato, fosse presente, e gridasse con quanto ne avea in gola che non si ricordava di essere stato ucciso.

E si è rimasto, con ragione, così fermo a mantenere il principio che la Corte di Cassazione dovesse solo entrare nelle pure quistioni di diritto, cioè non del diritto

(1) Carcano. Ibid.

astratto, accademico, ma di quel diritto che nasce da quel fatto dato e precisato da'primi giudici, che in quella discussione alla Consulta di Napoli, di cui si è detto più volte, fu respinta la proposta del Ministero formolata ne' seguenti termini. « Le quistioni di fatto poter » somministrare motivi di annullamento quando de» viandosi dal soggetto del contendere, 1. si sia giudi» cato contro la fede di documento non impugnato, a » cui le parti aveano dato una medesima intelligenza: » 2. si sia giudicato in contraddizione di un fatto la cui » verità era stata riconosciuta dalle parti: 3. si sia so» stituito il fatto al diritto, o ammettendo presunzioni » dove non le ammette la legge, o facendo valere la pre» sunzione di uomo contro quella della legge, o rite» nendo per vero un fatto contrastato fra le parti, senza » che si sia istruita la causa in uno de'modi che la leg» ge permette ».

In questi casi l'errore del fatto era facilmente riconoscibile, ed anche con criterii posti dalla medesima legge, sicchè l'errore di fatto facilmente si tramutava in errore di diritto, e pure la proposta fu rigettata. Se non ci fosse la Cassazione, diceva il già citato Consultore Spinelli, chi provvederebbe al fatto già giudicato? Se un giudice s'inganna sul fatto, e se pure in mala fede lo snatura, reca certo un danno ad una parte, e la legge vi provvede con gli appelli, le opposizioni, le revisioni, le ritrattazioni.... E se pure un danno dovrà avvenire, pur questo si restringerà sempre all'individuo. La legislazione e l'interesse collettivo della società non potranno risentirsene, perchè in niun caso l'ammis-

sione di fatti falsi come veri, nè il rifiuto di ciò ch'è indubitatamente provato degenereranno in abuso generale. Dall'avere alterato un fatto non introdurrassi mai veruna consuetudine per alterare la verità di un altro fatto. Ma se una volta si altera la legge, si dà subito una scossa al maggior interesse di ogni civile società, quale è quello della sua legislazione (1).

Gli è la stessa ripetuta, antica ragione messa su dal Diritto Romano, che per essere la vera e la sola è simile in tutti i tempi.

Al ministro De Falco che la ripeteva in Senato si è risposto che questo temere che il giudice sentenziando male in dritto ferisca la legge istessa, scuotendo la sua autorità, e creando il pericolo del tristo esempio, è una esagerazione d'immaginativa meridionale, conciossiachè la legge non abbia nè nervi nè carne che si possano vedere sanguinanti per le offese che vi fa un giudice, e che questi non fa al postutto che l'istesso fallo di un venditore che misuri un metro di drappo con un metro falso. Il danno rimane a chi lo compera, senza scandalo pel pubblico e senza istigazione agli altri venditori d'imitare il frodatore (2).

L.

E qui verrebbe il destro e l'opportunità di trattare di altri quesiti surti accanto al quesito principale, cioè se

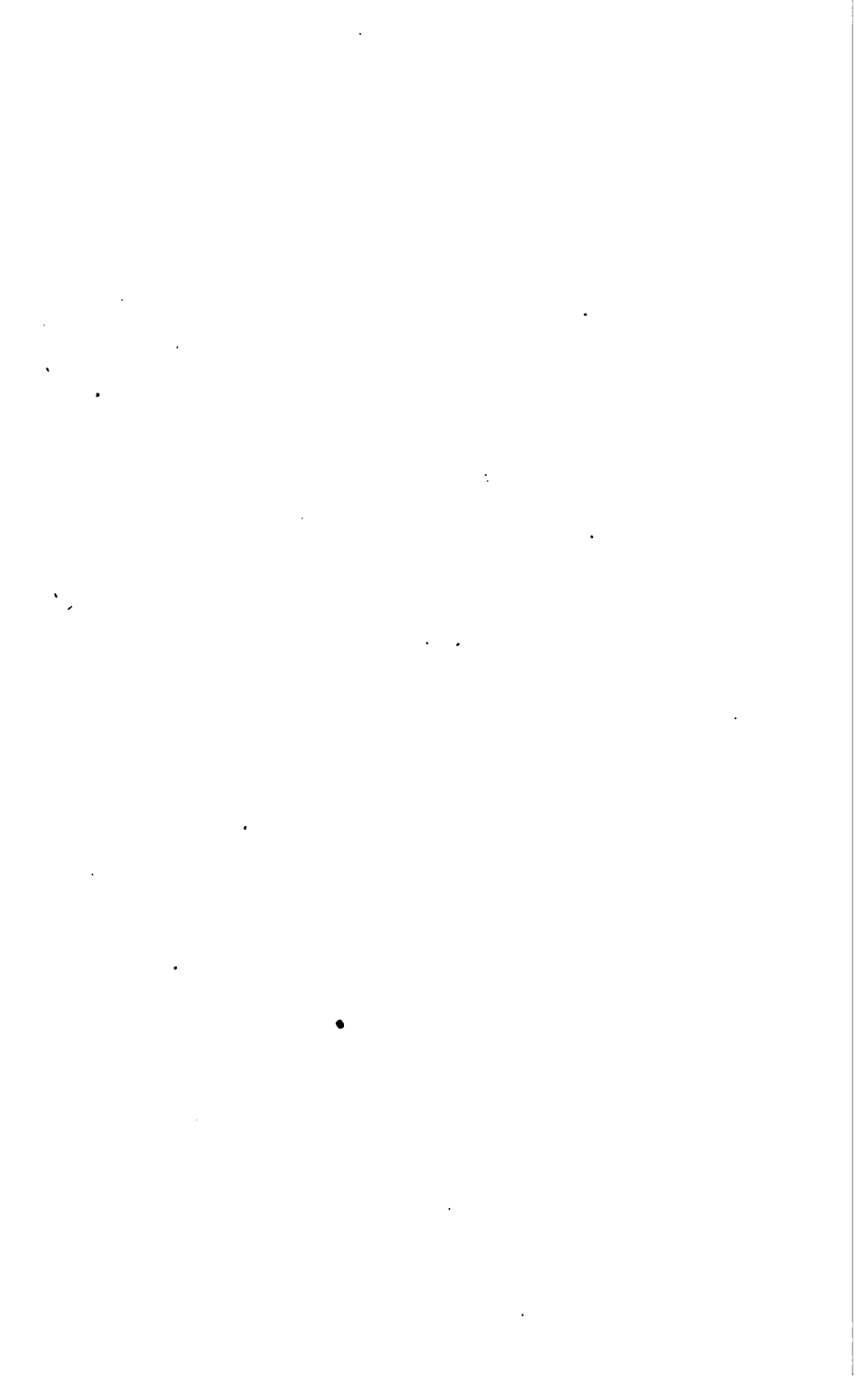
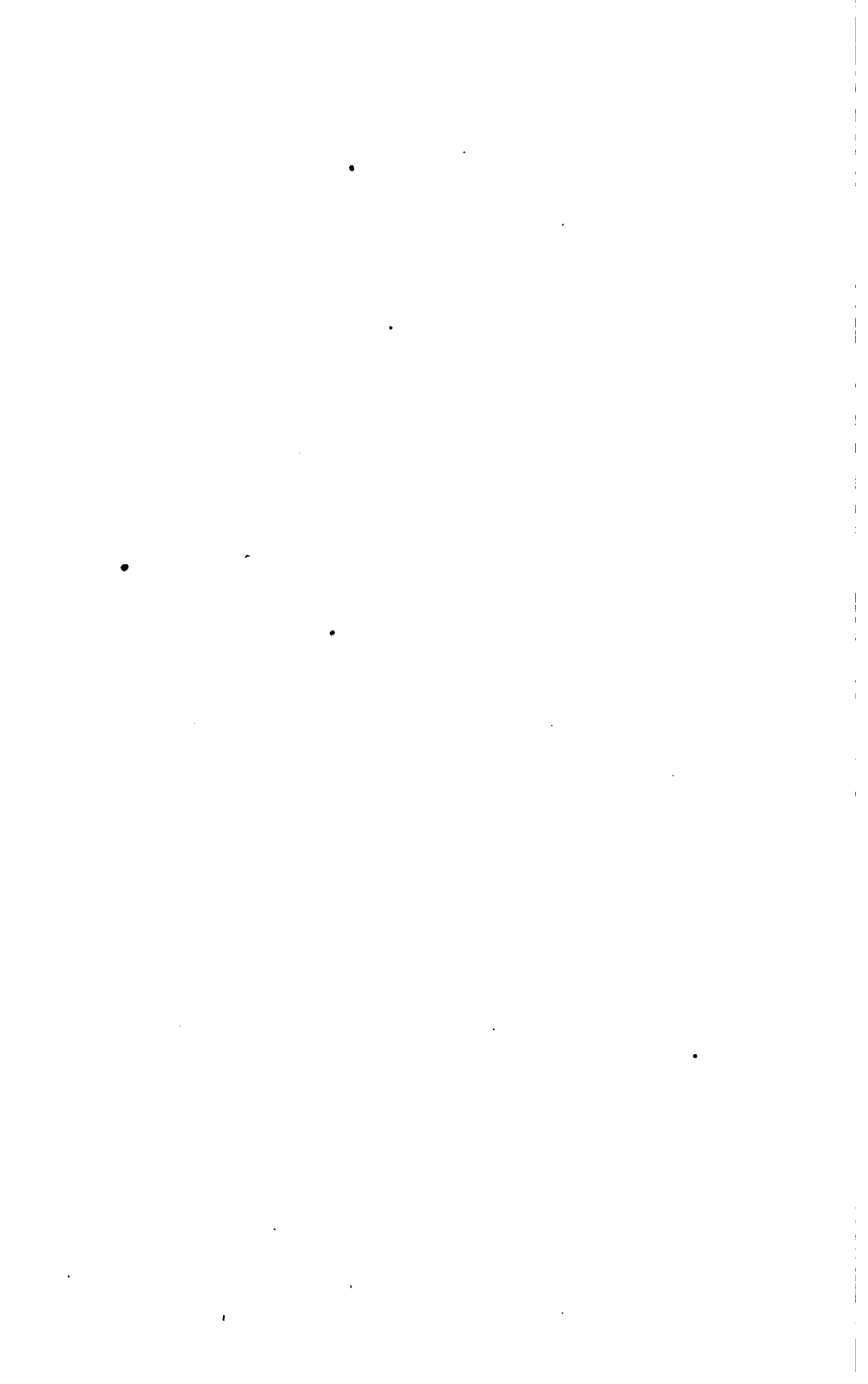
(1) Ibid. p. 28.
(2) Carcano—Della Suprema magistratura del Regno. Milano 1871.

egli è vero che la Corte di Cassazione custodisca i confini dell'interpretazione giudiziaria e della legislativa, custodisca l'indipendenza della autorità giudiziaria, custodisca i limiti di tutti i poteri dello Stato nell'esercizio delle facoltà rispettive, tenga ferma, per quanto è possibile, l'unità del dritto e della giureprudenza, ma io non ho preso a fare un'apologia della Corte di Cassazione, limitandomi solo a trattare, come mi pare di aver fatto, e con parole sempre disadorne ma questa volta più lunghe del mio solito, se una delle due rivali istituzioni abbia certi, indubitati e grandi meriti per cui si debba preferire all'altra.

Senza che, chi si trova fra le mani molte buone ragioni a sostenere un assunto, non deve scovrire il fianco agli avversarii e dar loro modo di provare facilmente che questi pregi e privilegi della Corte di Cassazione potrebbero anche trovarsi in un Tribunale di Terza Istanza. Tesi che forse potrebbe a ragione sostenersi, massime col sistema invalso di vestire quest'ultima instituzione anche delle penne strappate all'abbattuta rivale, e farne così una terza cosa, che parrebbe dovesse riunire i pregi dell'una e dell'altra, ma che in sostanza guasterebbe l'altra e l'una, e come tutti i mezzi termini, non approderebbe a nulla di serio.

Per questa medesima ragione parmi un fuor d'opera difendere la C. di Cassazione dalla nota di straniera, e da quella divenuta più grave, di francese, che le si dà a mani piene. Quanto a straniera, non è tale se il suo fondamental criterio era nel Diritto Romano.

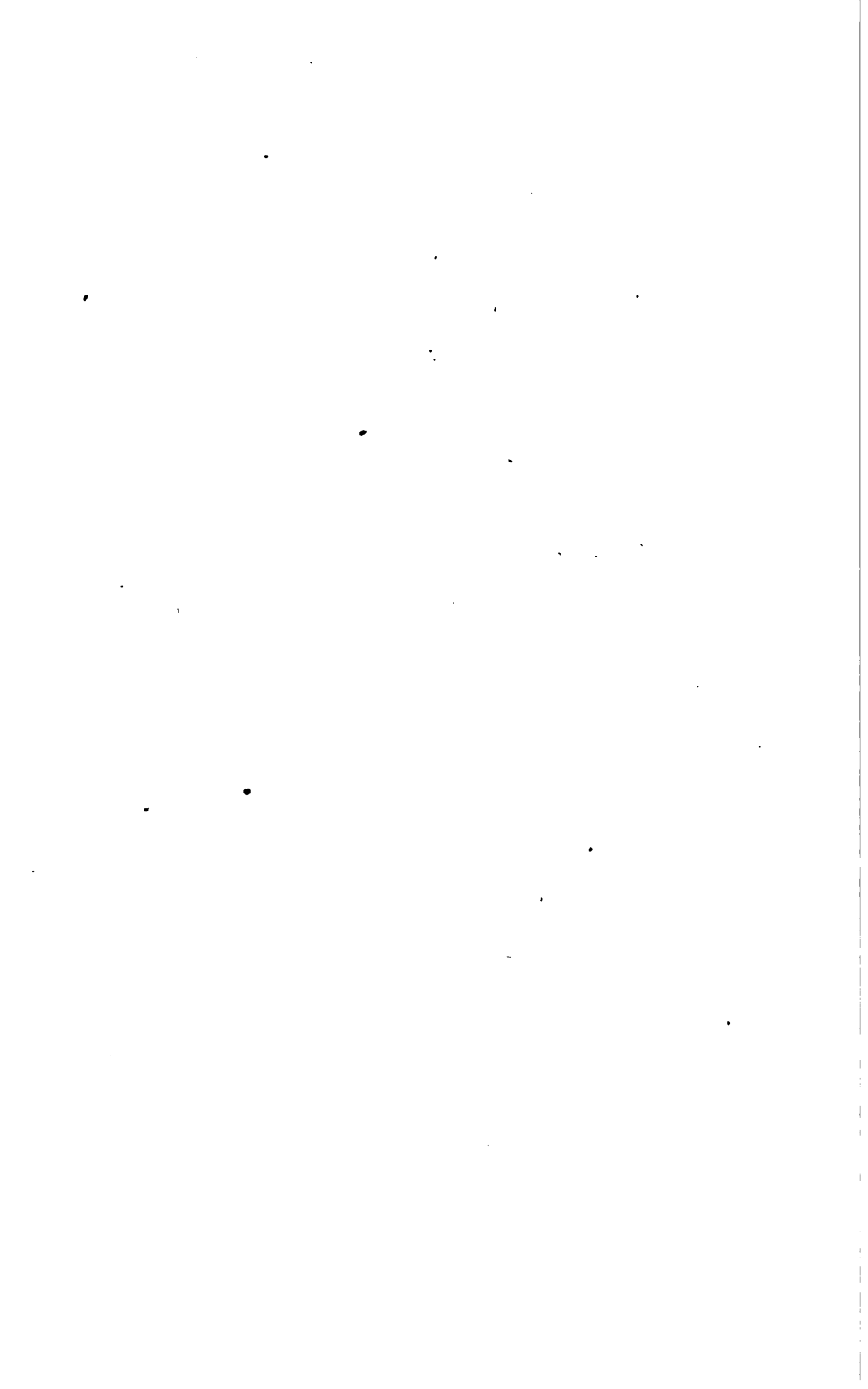
Quanto a francese, se l'obice prussiano che ha rotto i

bastioni di Metz può riuscire un buon argomento a sostenere che la civiltà, seguendo con la vittoria, la più lunga gittata delle artiglierie, siasi ora fuggita dalla Francia, non dovrebbe bastare per altro a farci conchiudere che dovessimo tutte rigettare le sapienti istituzioni che esulando d'Italia, a'suoi tempi infelici, ci tornarono mantenute in vita ed in forze da un popolo con cui abbiam comune la chiara, indelebile ed innegabile impronta di razza e di genio.

PROBLEMA

DELL' ASSOLUTO

PEL SOCIO

A. VERA

PARTE I.

Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit,* und ist *alle* Wahrheit.

HEGEL, *(Logik. Die absolute Idee).*

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.

GŒTHE (*Sprüche in Reimen. Gott, Gemüth und Welt*).

INDICE

AVVERTENZA

In questo scritto, di cui pubblico oggi la prima parte, mi propongo di studiare il problema dell'assoluto che, guardandolo da un certo punto di vista, potremo anche considerare come il problema della cognizione assoluta. E mi propongo di studiarlo nelle sue varie forme, nella sua forma astratta, cioè, e nella sua forma concreta ed eziandio dal lato storico, per quindi riannodarne i diversi aspetti e, a dir così, momenti ad un sol punto, a quel punto donde essi muovono e cui fanno ritorno, e che potrà chiamarsi l'unità assoluta o l'atto assoluto dell'universo. E l'intento finale di questo scritto è quello di dimostrare che, come uno è il problema, una n'è anche la soluzione, e che questa soluzione la porge, e può solo porgerla l'idealismo assoluto, non già l'idealismo assoluto in generale, vale a dire, un idealismo assoluto indeterminato, che per ciò stesso non sarebbe l'idealismo assoluto, ma l'idealismo assoluto quale è stato primieramente concepito ed attuato da Hegel, e quale è insegnato, ripensato, cioè, riaffermato ed in un certo senso svolto da noi suoi discepoli. Il che, se verrà

dimostrato, dimostrerà parimenti che all'infuori di questo idealismo non può avervi vera cognizione, ma solo una negazione della cognizione, più o meno schietta, più o meno consapevole di sè, in altra parola, lo scetticismo.

Mi sia lecito fare osservare non esser questa la prima volta che esamino siffatto problema. Che anzi posso senza esitanza affermare che non havvi veruno de' miei scritti, dal primo all'ultimo, da quelli, cioè, che pubblicai nel 1845 (1) a quello l'anno scorso pubblicato (2), ove non l'abbia, in modo più o meno esplicito, direttamente o indirettamente, esaminato. Onde nel presente scritto altro non farò che riepilogare, coordinare ed insieme completare quanto trovasi disseminato intorno a questo tema negli altri miei libri.

(1) *Problème de la certitude*, e *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina* (Parigi. Germer Baillière).

(2) *Il Cacour e libera Chiesa in libero Stato* (Napoli 1871. Detken e Rocholl).

§ I.

Posizione del problema.

Si può dire del problema dell'assoluto ch'è il problema più elementare e in un più profondo dell'intelligenza, in quanto abbraccia l'intelligenza intera. Imperocchè non havvi pensiero, qual che ne sia l'obbietto, ove non intervenga, e non intervenga come criterio essenziale e supremo della sua verità. Ma questo è un solo aspetto, un solo lato del problema, poichè, quando si guarda in tutta la sua ampiezza e nella sua vera unità, chiaro si vede il problema dell'assoluto essere il problema dell'universo. Anzi, per porlo ne' suoi veri termini, e coglierlo ov'è, fa mestieri spingersi più innanzi e considerarlo come il problema dell'assoluto medesimo. Perocchè l'assoluto è l'assoluto in quanto non solo è, ma conosce, e conosce come è, ed è come conosce, in quanto, in altra parola, e secondo l'usata espressione, è l'unità dell'essere e del conoscere. Onde l'assoluto stesso pone e scioglie eternamente questo problema. Dico pone e scioglie, perocchè l'assoluto non è l'assoluto solo sciogliendolo, ma ponendolo pur anche. E nel porre e sciogliere ad un tempo questo problema sta la sua assolutezza, la sua vita eterna, la sua eterna verità. Onde il problema dell'assoluto,

per ciò stesso che si svolge e si compie nell'assoluto, è il problema assoluto, quello che contiene e scioglie ogni altro problema, e fuori del quale nessun problema può essere ed esser sciolto.

Quindi i punti culminanti del problema sono i seguenti. In che sta l'assoluto? L'assoluto è la cognizione assoluta? Ed in tal caso, come, in qual guisa è la cognizione assoluta, o, ciò che qui torna lo stesso, è riposto in questa cognizione? Ovvero, havvi nell'assoluto, stesso, al di sopra dell'assoluta cognizione, una natura, un'energia che supera la cognizione e costituisce l'apice dell'assoluta esistenza? Infine, può la mente umana, come vien chiamata, intendere l'assoluto, che questo stia nella cognizione, o in un altra e più alta essenza?

Qui si pongono tre questioni come se veramente fossero tre. E in un certo senso sono tre; sono tre, cioè, per la mente subbiettiva e finita, per la mente ch'è fuori dell'obbietto infinito, fuori dell'unità. Ma per la mente ch'è nell'unità, come uno è il problema, una è la soluzione. Ed appunto a questa unità mira la presente indagine.

§ II.

Il problema nella sua forma astratta.

Che uno sia l'universo, ed una la ragione che in esso vive e si manifesta, questo è l'assioma assoluto dell'intelligenza o, a dir meglio, la necessità assoluta che pe-

netra in ogni cosa, e la fa essere, ed esser quel che è. Onde ogni cosa rappresenta e riproduce, a suo modo e nei limiti della sua natura, l'unità, ed è virtualmente l'unità. Il grave che cade verso il centro, vi cade non solo perchè è unito al centro, e il centro è in lui, ma perchè ed esso e il centro sono intimamente col tutto congiunti. L'animale che sente, e nel cui sentire si riverbera e si concentra la natura intera, non sente, vale a dire, non è l'animale che in quanto riproduce anch'esso in certo modo l'unità. E lo stesso dicasi di ogni altra cosa. E questa unità si attua e si manifesta non solo nei rapporti d'identità degli esseri, ma eziandio nel loro differenziarsi. Imperocchè le differenze sono differenze di una sola e medesima ragione, di un solo e medesimo disegno che in esse si svolge e si ritrova, e fa sì che anch'esse l'una nell'altra si ritrovino. Onde l'ente che si differenzia non si differenzia fuori di quello, ma in quello da cui si differenzia, e quindi presupponendolo, e altresì in sè riproducendolo e conservandolo. In tal guisa, per via d'esempio, l'ente organico si differenzia dall'inorganico, o il colore dalla luce e dall'ombra. Perchè l'ente organico è quel che è secondo la sua natura specifica in quanto presuppone e contiene l'inorganico come elemento essenziale, benchè subordinato. E lo stesso avviene nel colore in relazione alla luce e all'ombra. Ora, se ciò è vero di queste ed altre cose, lo è vie maggiormente dell'intelligenza. L'intelligenza che non si muove nell'unità è fuori di se stessa, non è l'intelligenza. E a quella guisa che l'occhio diviso dalla sua unità, dall'organismo

vivente, è l'occhio morto, non è più l'occhio, così l'intelligenza che si pone e crede intendere fuori dell'unità è l'intelligenza morta, l'ombra dell'intelligenza. Perocchè intendere ed intendere l'assoluto o l'unità sono cose indivisibili. E come il triangolo non è il triangolo, o l'animale non è l'animale che per ed in quella unità di forma e di contenuto che li fa quel che sono, onde fuori di questa unità si scompone e si disperde la loro natura, alla stessa guisa l'intelligenza è l'intelligenza solo in quell'assoluta unità ove può intendere, intendere se stessa e le cose in generale. Ne siegue che spezzando l'unità, spezza se stessa, non è più l'intelligenza; il che torna a dire che rende se stessa ed ogni cosa inintelligibile, e si trova quindi impigliata in un intreccio d'inconseguenze, d'impossibilità e d'illusioni da cui non l'è più dato distrigarsi.

Ora l'unità può spezzarsi in varie guise, e ciò appunto perchè fuori dell'unità quanti sono i rapporti, altrettanti sono i punti di vista donde si possono guardar le cose, altrettanti i criterii mediante i quali si possono pensare e giudicare. E così, per esempio, si distinguono due ragioni, l'umana e la divina, come si chiamano; e ciò senza avvedersi non solo delle impossibilità che involve siffatta distinzione, ma che, proponendola, si va contro a quello scopo stesso che con essa si vuol raggiungere. Ed invero, se la ragione umana è una ragione, in quanto ragione, essa vale la divina. E se si dice ch'è una ragione imperfetta perchè non è la ragione divina, si potrà dire altrettanto della divina, appunto per non esser questa la ragione uma-

na, poichè, nell'ipotesi, la ragione divina non è l'umana. Onde si vede che, spezzando in siffatta guisa la ragione, si annienta non solo la ragione umana, ma la divina pur anco, per inalzare la quale si escogita precisamente siffatta distinzione. Che se, come avviene sempre in simili casi, per cavarsela dal mal passo, si vien fuori dicendo che con questa distinzione non si vuol poi gittare un abisso tra la ragione umana e la divina, e negare che tra loro intervenga una certa relazione, una certa comunanza di natura, ma s'intende soltanto sollevare la ragione divina al di sopra dell'umana, ciò in realtà altro non significa se non che si ammette ora il contrario di quello si è primieramente ammesso, e si crede tuttora ammettere e dimostrare. Perocchè cosa è questa relazione, questa comunanza di natura delle due ragioni se non appunto la ragione una e assoluta che si spezza arbitrariamente, ed a cui, dopo averla così spezzata, s'impongono due nomi come per far credere a sè e agli altri che due nomi rappresentano due enti essenzialmente diversi? E colui che in tal guisa distingue e spezza la ragione non si avvede, appunto perchè è fuori della ragione e del vero, che, nell'atto stesso in cui la spezza, pone e afferma la sua unità. Come difatti potrebbe dire che vi son due ragioni se non le pensasse tutte e due, e non le pensasse tutte e due in quanto ragioni nella ragione? Che vi sia poi nella ragione l'alto e il basso, il di sopra e il di sotto, ciò non toglie affatto la sua unità, a quella stessa guisa che il più e il meno non tolgono l'unità della quantità, il grave e l'acuto non tolgono

l'unità del suono, e così di altro. Anzi la ragione non è nella sua vera unità che per ed in queste differenze, come si vedrà più chiaramente mano a mano c'inoltreremo in questa investigazione. Ora quel che avviene nel sovraccitato esempio avviene ovunque si spezza l'unità. Colui che rappresentandosi la scienza come una specie di giuoco d'altalena se ne vien fuori dicendo: la metafisica, l'idealismo, la ragione assoluta, sì, sono buone e belle cose, e stanno bene al loro posto, ma fa d'uopo non dimenticare un'altra fonte di verità, il buon senso, o senso comune, come lo chiamano, spezza anch'esso a suo modo l'unità, e si trova impigliato negli stessi assurdi e nelle stesse impossibilità.

Ma la filosofia che ci somministra l'esempio più spiccato di siffatto spezzamento è la filosofia di Kant. Se si considera questa filosofia in se stessa, e nei limiti dell'intenzione e delle vedute del suo autore, e facendovi astrazione da certi germi che sono stati dipoi sviluppati e trasformati dal movimento del pensiero germanico, si vedrà che l'unità vi è non solo spezzata, ma, dirò così, frantumata (1). E difatti vi troviamo primieramente due ragioni, la *teoretica* e la *pratica,* le quali per Kant non sono due momenti, due sfere di una sola e medesima ragione, ma due ragioni sostanzialmente diverse. Nè sono le sole, perchè havvene anche una terza, quantunque Kant non l'appelli con questo nome. Imperocchè nella *Critica del giudizio* riconosce una certa ragione assoluta che qui chiama *intendimento*, ben-

(1) Vedi intorno a questo sviluppo più innanzi § VI.

chè nella *Critica della ragione teoretica* distingua l'intendimento e la ragione (*Verstand* e *Vernunft*) e ponga la ragione al di sopra dell'intendimento. Attenendosi adunque alla norma da lui stesso stabilita, questo intendimento assoluto avrebbe dovuto chiamarlo ragione assoluta, e ciò tanto più che anch'esso non è che nominalmente assoluto, poichè al pari della ragione teoretica è un intendimento meramente subbiettivo, vale a dire, l'unità che pensa nell'universo è un'unità che vi pone la nostra mente subbiettiva, non l'unità obbiettiva e reale dell'universo medesimo. Nè ciò è tutto. Perocchè esaminando la dottrina kantiana vi si discopre, se non esplicitamente, implicitamente, e come corollario necessario, una quarta ragione. E difatti, cosa è il *Noumeno*, la *Cosa in sè,* quest'obbietto assoluto ch'è dinanzi alla mente, ma che la mente non può raggiungere? È un nulla? Ma, se non è un nulla, è un qualchè, una ragione. Nè siffatto multiplicarsi, a dir così, indefinito di ragioni è il solo spezzamento che avviene nella filosofia di Kant, perchè il subbietto e l'obbietto, il fenomeno e il noumeno sono enti che in essa s'incontrano e s'uniscono, è vero, ma non si sa come nè perchè, poichè appartengono a nature, ad essenze, a ragioni sostanzialmente diverse. Ora il frantumarsi e disperdersi dell'unità nella filosofia di Kant è la conseguenza necessaria del falso criterio della scienza e della verità donde essa muove, e che ne domina e regola l'intero processo e sviluppo.

Kant vuole fare la critica dell'intelligenza, o della facoltà di conoscere, secondo la chiama. A prima vi-

sta, nulla di più semplice. È come il dubbio cartesiano. Per raggiungere la certezza fa duopo innanzi tutto dubitare. Sì, ciò può ammettersi entro certi limiti, in un senso subordinato, e come un certo mezzo, un certo artifizio subbiettivo che si adopera per rischiarare e purificar la mente, riconoscendo però ad un tempo come inaccessibile al dubbio nella mente stessa di chi dubita una ragione che afferma e non dubita, e ch'è appunto quella che si serve del dubbio, come si serve di altri mezzi per raggiungere i suoi scopi. Perchè, sfornita di questa ragione, la mente avrà un bel fare, un bel sudare e affaticarsi, non potrà mai superare il dubbio, e quindi l'unità e il vero, a dir così, si discioglieranno e periranno sotto l'azione del suo alito mortifero. Del che abbiamo un esempio anche in Cartesio. Difatti, mentre Cartesio pone a principio il dubbio, in realtà egli, o, a dir meglio, la sua mente non dubita, anzi afferma, ed afferma doppiamente, affermando, cioè, che il dubbio è il metodo razionale della cognizione, e di più presupponendo come superiore al dubbio la legittimità dell'intelligenza e della ragione. Kant muove da un punto di vista analogo. Dubita dell'intelligenza, e vuole che, prima di nulla affermare, si sottopongano, essa ed il suo contenuto, ad una investigazione critica, vale a dire, se ne esaminino il significato, il valore e i limiti. È naturale, innanzi di pigliare un impegno, la prudenza richiede si veda di che impegno si tratta, e con chi si piglia. Almeno sembra che la cosa debba andar così. E nondimeno, *hæc origo mali,* qui sta il falso. Il falso, voglio dire, sta precisa-

mente nel punto di vista critico eretto a norma della cognizione. Si vuole far la critica dell'intelligenza. Ma con che si fa la critica? Si farà coll'intelligenza stessa? In tale ipotesi la critica è un assurdo, anzi impossibile. Bisognerà adunque spezzar l'intelligenza, e di una farne due. E, come in Cartesio si ha una intelligenza che dubita, e l'altra che non dubita, così si avranno qui due intelligenze di cui l'una farà la critica dell'altra. Il che non è meno assurdo della prima ipotesi. E nondimeno altra via non rimaneva a Kant per spingersi innanzi nella sua indagine. Ora da questo spezzamento iniziale deriva lo sminuzzamento della ragione e della verità che s'incontra nella sua dottrina. Perocchè, spezzando, vuoi col dubbio, vuoi colla critica, vuoi in altra guisa qualunque, l'unità della intelligenza e della ragione, si spezza l'assoluto criterio del vero, e quindi solo rimane il processo empirico, una mescolanza, cioè, di elementi razionali e irrazionali, di vedute subbiettive, estrinseche e accidentali, di vedute di cui l'una annulla l'altra, o che quando anche esprimano il vero, non l'esprimono che fortuitamente. E così, per esempio, chi insegna a Kant che havvi una *Cosa in sè*, un *Noumeno*, un obbietto assoluto, che appunto è quella ragione una e assoluta ch'egli ha spezzata? Chi, lo ripeto, glie lo insegna? Perocchè quella sua ragione sia teoretica, sia pratica, sia altra non può insegnarglielo, per ciò ch'è un'altra ragione, ed una ragione puramente subbiettiva. L'obbietto assoluto è adunque in Kant un elemento che viene fuori empiricamente, non si sa donde, nè come, nè perchè.

Ora questo spezzamento dell' unità che in Kant ed altri è un fatto in qualche modo accidentale, subbiettivo e individuale, avviene come un fatto normale e, in un certo senso, anche necessario nella sfera delle scienze. Le scienze, in quanto scienze, sono membra sconnesse dell'unità, ed appariscono come altrettante ragioni nella ragione universale, per modo che, considerandone sia il metodo, sia il contenuto, si direbbe che havvi una ragione matematica, un' altra astronomica, un'altra chimica, un'altra organica e via discorrendo, e che queste ragioni vadano tuttodì moltiplicandosi, perchè alle sovraccennate si potrebbero aggiungere, per dar loro un nome, la paleontologica, la linguistica, e che so io. E ciascheduna di queste ragioni sembra rinchiudersi entro se stessa, ed esser di se stessa pienamente soddisfatta, o se si rammenta talvolta dell'unità e della ragione universale, sembra solo se ne rammenti per darvi un'occhiata furtiva, o disdegnosa, e mostrare che di siffatta ragione non ha che farne. Il che si è avverato in ogni tempo, ma vieppiù addì nostri. Lo sminuzzamento, o, come dicesi, la divisione del lavoro e del sapere è ciò di cui anzitutto menan vanto i tempi nostri. Ne vuolsi disconoscere l'utile e il razionale di siffatta divisione. Sì, la divisione del lavoro, tanto manuale quanto intellettuale, è utile e razionale. Ma a qual condizione? A condizione che non perda di vista l' unità, e dall' unità sia retta ed ordinata. L' organismo animale tanto più è perfetto quanto le sue funzioni son più determinate e spezializzate, ma spezializzate dall' unità della vita, la quale

penetrando in ciascheduna di loro, mentre la determina e circoscrive, l'unisce più intimamente al tutto. Questa è la vera spezializzazione, la spezializzazione razionale, che è appunto razionale perchè avviene come momento dell'unità. Che se l'organo o la funzione, spezializzandosi, dalla unità si dividesse, si disorganizzerebbe. Ora le scienze, in quanto scienze, in quanto, cioè, si attribuiscono il nome e il diritto assoluto di scienza, si spezializzano, ma si spezializzano separandosi dall'unità, nel che sta la loro finitezza ed eziandio la loro irrazionalità. Non è vero che l'astronomia, o la matematica, o un'altra qualsiasi scienza sia una scienza per se stessa. Può esserlo per l'astronomo o pel matematico, ma non lo è per la ragione. Il che è ben altro. E la ragione si deve anzitutto soddisfare, perchè ove la ragione non è soddisfatta, nulla è soddisfatto. Per la ragione le scienze non sono scienze che in quanto, e entro la misura in cui partecipano alla ragione universale e assoluta, e questa ragione in esse si attua e si rivela. Quindi la loro razionalità sta in cotesta partecipazione, e la loro irrazionalità nella loro tendenza a separarsene, e nell'illusione di credere che siano scienze per loro stesse, e che, isolandosi dall'unità, possano costituirsi. Perocchè in questo loro isolamento non solo non intendono l'unità, ma neppure loro medesime, vale a dire, il vero significato e valore del loro obbietto, dei loro metodi e delle loro investigazioni. Onde più si allontanano dall'unità e meno sono scienze, e più vanno ricadendo nell'empirismo, nella sfera della contingenza, dell'acci-

dente, del fatto sensibile e materiale, in una parola, della natura.

Questa è difatti quella necessità cui qui sopra accennava, cui più o meno sottostanno le scienze e dalla quale non possono svincolarsi, necessità che fa la loro finitezza e imperfezione. La mente scientifica, mentre aspira alla cognizione della natura, e quindi del principio della natura non può liberarsi dai vincoli della natura. Ora la mente ch'è nella natura è appunto la mente spezzata, la mente che si disperde nel tempo, nello spazio, nella materia, nella rappresentazione sensibile, e che, per dirla con Hegel, è estrinseca al suo obbietto non solo, ma a se stessa. Onde essendo fuori dell'unità è fuori del suo obbietto e di se stessa. « Ho cercato Iddio dapertutto nella natura, e non ve l'ho rinvenuto » dicea Lalande. E Lalande dicea il vero, ma non per quella ragione per cui lo dicea. Perchè intendeva dire che cercando Iddio nella natura e non rinvenendovelo, se ne può inferire che non esiste. Ma la mente che cerca Dio nella natura è la mente finita, che non valica i confini della natura, e che cercando Dio, la ragione, l'unità assoluta nella natura non ve la trova appunto perchè la cerca ove non è, e la cerca ove non è perchè è estrinseca all'obbietto assoluto e quindi anche a se medesima. Onde la mente scientifica, non intendendo l'assoluto nè se stessa, non può intender nemmanco il suo obbietto speciale, la natura; non può intendere, cioè, perchè e come la natura sia e debba essere, e quindi come debba pensarsi.

Raffrontando ora le varie opinioni o dottrine che abbiamo esaminate si vedrà come, per ciò che tutte si muovono fuori dell'assoluto e dell'unità, vanno tutte a metter capo allo stesso risultato, alla negazione della scienza e della verità, allo scetticismo. Ed infatti, se vi sono due ragioni, l'umana e la divina, ov'è la verità? Dirassi ch'è nella divina? Ma primieramente cosa fa alla ragione umana che la verità sia nella divina, se è altra dalla divina, e se la divina non può giungere? Sarà una verità che per nulla la riguarda, anzi una verità che appartenendo ad un'altra ragione non può esser la sua verità. Di più, chi dice alla ragione umana che la verità sia nella divina? Perocchè gli è chiaro che nè la ragione divina può dirglielo, nè essa può dirlo a se stessa, altrimenti vi sarebbe tra le due ragioni quel punto di contatto, quella ragione media di cui si è parlato, ed ove verrebbero ad unirsi in una sola e medesima ragione. Infine, la verità non può essere nemmeno nella ragione divina, precisamente perchè la ragione divina non essendo l'umana, e questa essendo una ragione, ma una ragione diversa, la ragione divina non è la ragione assoluta, e quindi l'assoluta verità. Mal adunque non ci apponevamo dicendo che con lo spezzamento dell'unità si dileguano la ragione e la verità, ed altro non rimane che lo scetticismo. E quel che avviene in questa dottrina avviene eziandio e per la stessa ragione nel Kantismo. Imperocchè, se la cognizione non ha, come lo insegna Kant, che un valore ed un significato subbiettivo, ov'è la verità? E poi cosa è di fronte a questo mondo subbiettivo il noume-

no, l'obbietto assoluto? S'è qualcosa non può essere, come l'abbiamo mostrato, che una certa ragione, una certa verità. Ecco adunque anche in questo caso due ragioni, due verità, le quali, per ciò che sono due, non sono e non possono essere la ragione e la verità.

Quanto poi alle scienze, si può senza esitanza affermare che il loro sostrato è il pensiero scettico. E tanto più si allontanano dalla speculazione, e da quella che disdegnosamente chiamano la metafisica, e altrettanto la ragione vi diviene come dimentica di sè, e va disperdendosi nel sensibile, nella contingenza e, per dirla con Platone, nell'ἀπείρον, nell'indefinito. Imperocchè appunto questo disdegno, o, a dir meglio, questa negazione della conoscenza speculativa e metafisica genera la negazione di loro medesime, la negazione, cioè, di quella conoscenza stessa che, quantunque limitata, in esse può attuarsi. Chi nega il più nega di necessità il meno che nel più è contenuto. Negando la ragione assoluta del suo essere e del suo sapere, si nega eziandio quel essere e quel sapere che da quella derivano. Onde le scienze, negando l'obbietto assoluto, e la cognizione di questo obbietto, o, ciò che pel risultato torna lo stesso, ponendo a principio che non hanno che farne, negano, che lo sappiano o l'ignorino, che lo vogliano o nol vogliano, il loro stesso obbietto e la loro stessa cognizione. « Pieghiamo il capo, e confessiamo la nostra ignoranza »: tali sono le parole colle quali un distinto scienziato inglese, il professore Tyndall, chiudeva il suo discorso al Congresso dell'*Associazione britannica per l'avanzamento*

delle scienze, convenuto a Norwich nel 1868. E queste parole le pronunziava dopo aver, egli ed i suoi colleghi, sparso fiori e corone sul metodo sperimentale, e levato a cielo le conquiste che questo meraviglioso stromento ha compiute nel campo del sapere. Belle conquiste invero se tale n'è il risultato! E non credasi che queste parole siano un fatto accidentale, l'espressione di un'opinione individuale. No, esse sono l'espressione del vero, sono la conclusione scettica di ogni indagine scientifica. Cosa insegna Newton intorno alla forza attrattiva e repulsiva? « In queste forze, dic'egli, io considero soltanto l'elemento, la forma matematica. Quanto alla loro natura fisica (vale a dire, specifica ed essenziale) la lascio da banda (1) ». E perchè la lascia da banda? Perchè l'essenza di queste forze è un obbietto trascendente che non è dato conoscere. Il che è anche più espressamente insegnato da Laplace il quale afferma, che la natura della gravità sarà eternamente sconosciuta. Ora questo criterio neutoniano intorno alla gravità è divenuto il criterio generale dell'investigazione scientifica, il criterio, cioè, che viene applicato alla cognizione di tutte le sfere della natura, in guisa che ciò che noi conosciamo e possiamo conoscere della luce, del calore, del magnetismo, dell'ente organico, in una parola, della natura, sono solo certe forme, certe leggi, certi rapporti estrinseci e, a dir così, superficiali, ma quanto al principio intrinseco,

(1) *Has vires non* physice, *sed tantum* mathematice *considero*. Phil nat. prin. math. Defin. VIII.

all'essenza della natura, essa sorpassa i limiti della nostra intelligenza. E per completare siffatto criterio si aggiunge che le scienze possono pienamente esplicarsi ed attingere il loro scopo senza la cognizione di un tal principio; che anzi le indagini metafisiche sono un impaccio al loro svolgimento. Ora qual è il significato di questo criterio? E donde trae origine? È agevole scorgere che altro non è che il criterio kantiano, o quello delle due ragioni, e che ha origine nello spezzamento dell'unità. Ed invero, anche qui abbiamo nella natura due ragioni, la ragione ignota e incognoscibile, il *Deus absconditus*, la ragione divina, o il noumeno di Kant, e la ragione conosciuta e cognoscibile, la ragione umana, o la ragione subbiettiva di Kant. E il risultato è lo stesso, vale a dire, la negazione della ragione e della verità che sono nella natura. Imperocchè, se nella natura vi ha due ragioni di cui l'una è cognoscibile e l'altra incognoscibile, ov'è anche qui la verità? Dirassi ch'è nell'incognoscibile? Ma si avrà lo stesso giuoco, se mi è dato così esprimermi. Perchè, come si può dire che la verità sia in una ragione ignota, di cui, appunto perchè ignota, non si può neanche affermare ch'esista? Ov'è adunque, lo ripeto, anche in questo caso la verità? Il che dimostra chiaramente quanto poc'anzi accennava, che le scienze, cioè, separandosi dall'assoluta unità e dalla scienza il cui obbietto è questa unità, e più o meno esplicitamente negandola, scrollano le fondamenta della loro stessa cognizione, negano loro medesime.

§ III.

Altro aspetto astratto del problema.

Ma voi parlate dell'assoluto, e della cognizione dell'assoluto o assoluta come se fossero cose, enti reali, come, cioè, se si potesse affermare che l'assoluto è, o, quando anche fosse, che può esser conosciuto. Ora il problema volge precisamente intorno a questi punti, se, cioè, l'assoluto sia, e se, essendo, possa esser conosciuto. Perocchè potrebbe stare che non fosse, o che, essendo, non ci sia dato conoscerlo. Anzi intorno a quest'ultimo punto sembra doversi ritenere che, per ciò stesso ch'è l'assoluto, non sia concesso alla nostra intelligenza, finita qual è, il conoscerlo. Questo potrà obbiettarsi, e si obbietta difatti contro la dottrina dell'assoluto.

Si farà dapprima notare, intorno a questa obbiezione, non essere esatto il dire che in quanto precede siasi parlato dall'assoluto e della cognizione assoluta senza dimostrare in verun modo la loro esistenza. Imperocchè, dimostrando che se si toglie l'assoluto, l'assoluta ragione, l'assoluta unità, cade e diviene impossibile ogni cognizione, si dimostra almeno la possibilità dell'assoluto. Dico *almeno*, perocchè, se si dimostra un qualchè dell'assoluto, si dimostra sempre di più che non la mera possibilità, l'*assoluto possibile* essendo una *contradictio in terminis*, un concetto non meno assurdo del triangolo quadrato, o del più più piccolo del

meno. Tuttavia voglio qui attenermi alla mera possibilità, e ciò perchè vieppiù risalti il falso dell'obbiezione.

Il significato dell'obbiezione è questo: s'è possibile che l'assoluto sia, è pur anche possibile non sia, in guisa che, ove anche si dimostrasse la sua possibilità, non si dimostrerebbe affatto la sua reale esistenza. Ora questa obbiezione, ch'è in fondo quella ch'è stata sempre diretta contro la prova ontologica dell'esistenza di Dio, e che Kant ha in questi ultimi tempi a suo modo riprodotta, questa obbiezione non ha valore, e ciò per più ragioni, le quali possono riassumersi in questa, che falsa il concetto dell'assoluto, e quindi anche quello della possibilità.

E primieramente vi ha in questo argomento una μετάβασισ εισ ἄλλο γένοσ; vi si trasporta in una sfera ciò che è vero solo di un altra; si trasporta, cioè, nell'assoluto la possibilità, e vi si trasporta non come un momento subordinato, ma come un principio determinante e superiore all'assoluto. Dire: è possibile che l'assoluto non sia, vale quanto dire che la possibilità della non esistenza dell'assoluto la vince sull'assoluto, e che, se l'assoluto non è, ciò proviene dal non avervi in lui quella natura, quella realtà, quella energia che può superare il suo contrario, la possibilità della sua non esistenza. Donde si rende già manifesto l'assurdo di siffatto argomento. Imperocchè il possibile, quale che sia, non è, e non è quel che è che in quanto l'assoluto è, e come momento dell'assoluto. Il pensiero possibile non è possibile che pel pensiero assoluto. E chi pensa il possibile e l'assoluto, e dice

che l'assoluto è solo possibile non si accorge che il suo stesso pensiero gli da una mentita. Perocchè il suo pensiero dell'assoluto val più del suo pensiero del possibile, come il suo pensare val più della mera possibilità del pensare. Che se, pensando l'assoluto e il possibile e paragonandoli, ne argomenta l'assoluto esser soltanto possibile, contradice al suo stesso pensiero, e si pone fuori di se stesso e della sua natura in quanto essere pensante. Inoltre, quale è la possibilità e quale la realtà che ha in mente chi fa l'obbiezione? È la realtà e la possibilità fenomenale e finita. Non si può affermare l'assoluta esistenza perchè l'assoluto non si tocca, non si vede, non si sente, o, secondo l'espressione kantiana, perchè non havvi intuizione sensibile che risponda all'assoluto. Dal che si deduce la sola esistenza o realtà che si possa razionalmente attribuire all'assoluto essere la possibile. È quella stessa possibilità che si pensa delle cose finite. Si dice: nessun ente finito contiene in sè la necessità della sua esistenza. Può esistere, ma può pur anche non esistere. La luce, l'aria, l'acqua, la terra ecc. esistono, ma si può eziandio razionalmente ammettere la possibilità della loro non esistenza; e ciò appunto perchè sono enti finiti, condizionati, e nella cui natura non si rinviene quella necessità intrinseca che fa sì che non possano non essere. Che se noi, si aggiunge, ne riconosciamo la reale esistenza la ragione si è che questa esistenza ci vien mostrata o confermata dall'esperienza. Il che non si verifica per l'assoluto. Dell'assoluto abbiamo solo il concetto, la nozione, la quale non ol-

trepassa i limiti della possibilità. E se ci rivolgiamo all'esperienza, anziche rinvenirvi la realtà di siffatta possibilità, non vi rinveniamo che enti relativi, contingenti e finiti.

Come si può facilmente vedere, l'argomento piglia la sua mossa dal punto di vista materialista e scettico, e quindi ha solo quel valore che hanno argomenti di simil fatta, non dimostra nulla, cioè, o dimostra il contrario di quel che è inteso a dimostrare. Ed infatti vi si pone a principio che l'esperienza è il solo e supremo criterio del reale e del vero, onde altra verità e altra realtà non vi sarebbe, se non quella che si manifesta nel campo dell'esperienza. Ora chi pone, domando io, e giustifica cotesto principio? E chi fa che sia un principio, che abbia, cioè, quella forma e quel contenuto razionale che costituiscono un principio? Dirassi ch'è l'esperienza stessa? Ma ciò è impossibile, perchè dall'esperienza come tale non può ricavarsi verun principio, sia anche il più elementare, l'atomo, la materia, la sensazione stessa, e quindi è tanto più irrazionale e assurdo erigere l'esperienza a norma assoluta di ogni verità e di ogni realtà. Ma data anche siffatta impossibilità, che, cioè, l'esperienza possa essere il vero criterio della cognizione, questo criterio o principio, come vorrà chiamarsi, sia un criterio subbiettivo, o obbiettivo, non è più l'esperienza, per ciò appunto ch'è il criterio universale e assoluto della verità. Ecco in qual guisa l'empirismo contradice, anzi distrugge se stesso, e, se la scienza non nascesse da altra fonte, annienterebbe la scienza. Si dirà forse che intendere

in tal guisa la scienza sperimentale è travisarla; che questa non insegna già che l'elemento fenomenale e sensibile sia il solo criterio della cognizione, che, al contrario, riconosce espressamente che la cognizione non può effettuarsi se la ragione non v'interviene colle sue leggi, nozioni o categorie. Se non che le categorie sono forme vuote senza l'elemento sensibile, e questo elemento si è che ad esse aggiungendosi v'introduce quella materia, quel contenuto che fa la verità e le realtà della cognizione. Questo si potrà dire, e si è detto infatti da Kant, e va da altri ripetendosi onde segnare di una certa impronta razionale l'empirismo.

Ma, se tale è la ragione, certo nulla havvi di più misero e di più irrazionale della ragione. Perocchè la ragione, che, s'è qualcosa, se, cioè, è veramente la ragione, dovrebbe insegnare il vero, ed insegnarlo sollevandosi al disopra del mondo della apparenza e della contingenza, in realtà nulla può per se stessa, e non insegna nulla. Essa non è la ragione che impera, la ragione sovrana, ma serva, e serva appunto dell'apparenza e della contingenza. Anzi, stando alla dottrina di Kant, non è la fonte del vero, ma dell'illusione e del falso. Quanto siffatta dottrina od altra consimile sia lontana dalla ragione, dal vero e dalla vera realtà si farà sempre più manifesto mano a mano progrediremo in questa indagine. Qui, restringendomi al punto in discorso, farò primieramente osservare che in generale coloro che niegano l'assoluto, e vogliono che l'assoluto non sia un ente reale, che non se ne possa dimostrare l'esi-

stenza, e che se ne possa al più pensare la possibilità, adoperano, come sempre avviene nell'empirismo, i vocaboli, *realtà*, *esistenza*, *possibilità*, *assoluto*, arbitrariamente, e senza definirne l'intrinseco significato. Così si dice: l'assoluto, l'infinito, Dio è una mera possibilità, quella possibilità ch'è contenuta nella sua nozione; donde non se ne può con certezza dedurre la reale esistenza. Ma cosa è l'assoluto, si domanderà a chi in siffatta guisa argomenta? Perocchè, se ignorate cosa sia l'assoluto, come potete parlarne? E come potete dire che è un ente meramente possibile? Voi lo sapete adunque, o, a meglio dire, la vostra mente lo sa a vostra insaputa, il che fa appunto che dite il contrario di quel che credete dire. Imperocchè voi dite che la nozione dell'assoluto ne contiene solo la possibile esistenza, è che non si può quindi affermarne la reale. Ora cosa ciò significa? Significa che l'assoluto è l'unità della possibilità e dell'esistenza, e che questa è la sua nozione vera e concreta. E questa nozione voi spezzate nel vostro argomento, affermando, da un canto, che l'assoluto è una mera possibilità, mentre poi, dall'altro, pensate la realtà, e la pensate inconsapevolmente nell'assoluto medesimo, appunto perchè un assoluto non reale, non esistente non è l'assoluto.

Inoltre, cosa si deve intendere per *possibilità, realtà, esistenza?* In generale si oppone il possibile al reale, all'esistente, come se il possibile fosse un nulla, come, cioè, se in esso non fosse nè realtà nè esistenza. Ma questi sono il possibile ed il reale empirici. Quando non piove, si dice: *è possibile che piova;* e

quando piove, si dice: *ecco la pioggia reale;* per modo che, stando a questo concetto, la possibilità della pioggia non sarebbe una realtà, sarebbe un nulla. Ma la vera possibilità è ben altro. La vera possibilità è una realtà per ciò che forma un elemento essenziale della natura delle cose. E l' empirismo ammette anch' esso questa realtà della possibilità. Solo l'ammette a suo modo, vale a dire, inconsapevolmente, e quindi l'ammette e la nega, l'ammette in tal caso, la nega in tal altro. Cosa è, per esempio, il calorico latente se non la possibilità del calorico? E quando si dice che il magnetismo e l'elettricità sono in tutti i corpi, non si riconosce che vi sono come realtà possibili, o ciò che torna lo stesso, come possibilità reali? Niente di fatti può essere ed esser concepito senza e fuori della sua possibilità. E quando si guardano le cose nella loro esistenza concreta e sistematica, si scorge che ad ogni ente risponde la sua possibilità. La possibilità del cristallo non è la possibilità della pianta, la possibilità della pianta non è quella dell' animale, e così di altro. Il che significa che nella possibilità di un ente havvi già quella natura specifica che lo fa quel che è. Onde è vero dire che le cose esistono già nella loro possibilità. Questo è, per dirla di passaggio, il significato della δύναμις di Aristotile, concetto che ha preso una forma più sistematica e quindi più determinata e più profonda nella dottrina di Hegel, e spezialmente nella sua teorica della nozione (1).

(1) La δύναμις di Aristotile non è la mera potenzialità, la materia indeterminata e amorfe, come taluni se la rappresentano, ma

E difatti la nozione di un ente rinchiude la sua possibilità non solo, ma eziandio la sua necessità e tutti quegli elementi e relazioni che lo fanno qual è, e fan sì che non possa essere altrimenti. Quindi, data la sua nozione, non è data soltanto la sua esistenza, ma la sua necessità, quella necessità, cioè, che è nella sua nozione. Onde un ente non è necessario che per, e giusta la sua nozione, e, tolta questa, si toglie la sua necessità. Con che non si vuol significare che la sua natura concreta e intera stia nella sua nozione,—che anzi la sua nozione non n'è che il momento virtuale e immediato e, a dir così, il germe,—ma solo che nella sua nozione havvi già la necessità. La nozione della pianta, per esempio, è quella necessità organica che ha superato la natura inorganica, ed ove la pianta esiste già nella sua forma immediata e virtuale, a quella guisa stessa che il calorico latente, il magnetismo, l'elettricità esistono ne' corpi; e lo sviluppo della pianta, o la pianta concreta e intera altro non è che l'attuazione di questa sua virtualità. Ora se ciò è vero de' varii

la potenzialità che va trasformandosi e concretizzandosi secondo la natura delle cose. Così, a cagion d'esempio, nel rapporto de'sessi la femina è, secondo Aristotile, la potenzialità, il maschio l'atto; nell'opera d'arte il marmo è il principio passivo e formato, lo scultore il principio attivo e formatore. La sua teorica dell'intelletto passivo e dell'intelletto attivo è uno svolgimento dello stesso principio. Ma Aristotile non ha sviluppato sistematicamente il concetto della δύναμις per la ragione appunto che la sua dottrina non è un sistema nel senso stretto della parola. V. su questo argomento la mia *Introduction à la Phil. de l'Esprit de Hégel*, vol. I.; *Philosophie de la nature de Hégel*, vol. 3. p. 426 et 436.

gradi, delle varie sfere dell'esistenza, ciò lo sarà ancor più dell'assoluto. Imperocchè la nozione dell'assoluto è la nozione assoluta, quella, cioè, che genera e contiene tutte le altre, e quindi quella realtà e quella necessità che nelle altre si rinviene. Ne siegue che, se le altre sono necessarie, essa è la più necessaria. E se le altre contengono l'essere, o l'esistenza, essa la contiene *eminenter*, vale a dire, assolutamente. Il che mostra come l'obbiezione di Kant contro la prova ontologica dell'esistenza di Dio sia di poco o nessun momento. Difatti, Kant pretende che non si può dimostrare l'esistenza di Dio per due ragioni; primieramente perchè l'esistenza non è contenuta nella sua nozione, ed in secondo luogo perchè l'esperienza non dimostra, aggiungendosi alla nozione, siffatta esistenza. Ora s'è vero, come l'abbiamo dimostrato, che non solo l'esistenza, ma la necessità dell'esistenza sia contenuta nella sua nozione, cade per ciò stesso la prima ragione. Quanto poi alla seconda, se ha un valore, questo in altro non consiste che nel porre in maggior luce il falso dell'argomento. Difatti, da ciò che l'assoluto non si rinviene nel mondo fenomenale e sensibile se ne dovrebbe conchiudere non ch'esso non esiste, ma al contrario che esiste, poichè allora appunto non esisterebbe quando esistesse e potesse esistere a guisa delle cose sensibili. Imperocchè ciascheduna cosa esiste conformemente alla sua natura, nè può esistere altrimenti. Il pianeta non esiste alla stessa guisa della pianta, nè questa alla stessa guisa dell'animale, nè l'animale alla stessa guisa dello spirito. E nello spirito vi ha, come nella natu-

ra, varii gradi che sono altrettante forme diverse dell'esistenza. L'esistenza dell'assoluto in quanto assoluto è adunque anch'essa una esistenza che a verun'altra somiglia: è un'esistenza assoluta. E quindi negare che l'assoluto sia, e sia un ente reale perchè non si mostra come tale nella sfera dell'ente sensibile, vale quanto negare che il triangolo sia, e sia quel che è perchè non vi si rinvengono quattro lati e quattro angoli, o che l'animale sia, e sia quel che è perchè non esiste come il pianeta, o il cristallo, o un altro ente qualunque. Onde rimane inconcusso l'antico pronunziato scolastico che in Dio l' *esse essentiæ* e l' *esse existentiæ* sono inseparabili, pronunziato che, come è noto, è il fondamento della prova ontologica quale è stata specialmente formulata da sant'Anselmo, Cartesio e Spinoza.

Ora le considerazioni che precedono rispondono anche all'altra questione, se, cioè, la mente umana finita com'è possa intendere l'assoluto. Già il fatto che la mente umana pensa l'assoluto dimostra che l'assoluto è in essa, e ch'essa può conoscerlo. Anzi, se è una mente, non lo è che in quanto può conoscere l'assoluto, poichè, come l'abbiamo dimostrato, fuori di questa cognizione non può conoscere nè le cose nè se stessa, e quindi non è una mente. Ma non havvi, l'abbiamo anche dimostrato, una mente umana e finita, e una mente divina e infinita. La mente che così pensa se stessa è appunto quella che non si è inalzata all'assoluto, e che per ciò stesso spezza l'unità della sua natura, e cade in quegli assurdi che abbiamo innanzi accennati, e di cui il più spiccato consiste nell'affermare ciò che nega.

Perocchè nel mentre nega che la mente possa intendere l'assoluto vero, pensa l'assoluto, e ne parla come se l'intendesse.

Una è adunque la mente, una la ragione, ed uno l'universo in cui la mente e la ragione vivono e si manifestano. E questa è la prima soluzione del problema dell'assoluto. Se non che è la prima e non l'ultima, vale a dire è la soluzione indeterminata e astratta, non è la soluzione determinata e concreta del problema. E difatti, dimostrando che l'assoluto, l'unità assoluta esiste e si può intendere, e che nulla può essere ed esser compreso fuori di questa unità, non si dimostra che l'estrinseco dell'assoluto, o, per dirla con Hegel, siamo noi che dimostriamo l'assoluto, non è l'assoluto che dimostra se stesso; in altra parola, non si coglie e si espone quella necessità, quella natura intrinseca che fa che l'assoluto non solo sia, ma sia quel che è e non possa essere altrimenti. Nel che sta l'assoluta dimostrazione dell' assoluto. Perocchè se la nostra dimostrazione non è la dimostrazione stessa che dà di sè l'assoluto, essa non sarà la vera e assoluta dimostrazione. Onde la vera dimostrazione dell' assoluto sta nel dimostrare come e quale l'assoluto sia, dimostrazione che contiene anche quella del suo essere e da cui quella del suo essere dipende. Perocchè la ragione e la necessità del suo essere sono contenute nella ragione e necessità della sua natura; voglio dire che l'assoluto non è perchè è, ma perchè la sua natura è in siffatta guisa costituita che non può non essere. Onde qui si scorge già quanto incompiute ed insuffi-

cienti siano le vecchie prove dell'esistenza di Dio, l'ontologica non eccettuata. Ed invero, in questa prova ove si adoperano i concetti dell'*ente perfetto,* di *essenza* e di *esistenza* non si dimostra nè cosa sia la perfezione dell'ente perfetto, nè cosa siano l'essenza e l'esistenza, e quindi neppure quella necessità che nell'ente perfetto unisce indivisibilmente l'essenza o la nozione e l'esistenza. Imperocchè se non si dimostra in che sta la perfezione, e la perfezione dell'ente perfetto, come si può dimostrare che l'ente perfetto esiste? E se s'ignora cosa sia l'essenza, come si può dire che vi sia un'essenza dell'ente perfetto, o un'essenza qualunque? E lo stesso vale per l'esistenza. Ed ignorando il significato intrinseco di questi concetti, che valore può avere una dimostrazione fondata su di essi e sulle loro relazioni? Che ove anche avesse un certo valore non l'avrebbe che accidentalmente, vale a dire, non l'avrebbe per se stessa, ma per quell'altra e più alta dimostrazione, la dimostrazione assoluta, la quale è appunto assoluta, perchè la natura intrinseca dell'assoluto vi viene dimostrata. E di questa dimostrazione dobbiamo ora esaminare i punti più essenziali, ed in qualche modo delineare il disegno.

§ IV.

Posizione e svolgimento più determinati del problema.

Noi diciamo che l'assoluto è l'idea, è l'idea in quanto sistema o, ciò che torna lo stesso, l'idea sistematica,

e che l' idea sistematica è anche l' assoluta ragione, la ragione che fa il sistema, o, a dir meglio, che facendo il sistema fa se medesima. Onde idea, ragione e sistema sono in questo senso lo stesso, in quanto ciascheduna cosa ha in sè quella ragione che la fa essere, ed esser quel che è, e la fa essere sistematicamente o nel sistema; il che è appunto l'idea e l'idea sistematica (1).

E primieramente che l'assoluto sia l'idea assoluta, è questo l'assioma assoluto che non puossi e devesi dimostrare, perchè è appunto quello che dimostra ogni cosa, ma la dimostra in se stesso, e quindi in ogni cosa dimostra se stesso. E difatti, se dico che l'assoluto non è l'idea assoluta, non posso dirlo che in quanto penso un assoluto diverso dall'idea assoluta. Ma, come, ed in che lo penso, e m'è dato pensarlo? Gli è evidente che non m'è dato pensarlo che in un' altra idea, la quale non può essere che una idea, un momento dell'idea assoluta. Se, per via d'esempio, invece di pensare l'assoluto come idea assoluta, lo penso come ente perfetto, lo penso come tale mediante due idee, l'idea dell'ente e l'idea della perfezione. E queste due idee sono appunto due idee dell'idea assoluta la quale forma la loro unità. Il che si avvera in ogni altro concetto, sia positivo, sia negativo. Perocchè se mi rappresento l'assoluto come il nulla assoluto, ovvero, come l'assoluta indeterminazione, anche in questo caso nelle idee del nulla e dell'indeterminazione in siffatta guisa me lo rappresento.

(1) Vedi su questo punto le mie: *Introduction à la philosophie; Introduction à la philosophie de la Nature;* e *Introduction à la philosophie de Hégel.*

Ora questa idea assoluta, quale che sia, sia la sostanza, o la causa, o il bene, o lo spirito assoluto, o altro, punto che non si tratta qui di determinare, e che sarà come il risultato finale della nostra indagine, questa idea assoluta, dico, è il principio assoluto dell'assoluta dimostrazione, della dimostrazione, cioè, ov'essa genera ed unisce i termini della dimostrazione, dimostrando in tal guisa e se stessa in questi termini, e questi in se stessa. Il che costituisce l'assoluta dimostrazione. Imperocchè, se il principio della dimostrazione e i termini dimostrati non sono una sola e medesima essenza; non si avrà il vero principio della dimostrazione, e per conseguenza la dimostrazione assoluta. Che se sono una sola e medesima essenza, il principio della dimostrazione, ne' termini che dimostra, altro non dimostra che se stesso. Se la natura, per esempio, non fosse una sfera dell'idea assoluta, apparterrebbe ad un'altra essenza, sarebbe da un' altro principio generata, e quindi non potrebbe essere dall' idea assoluta dimostrata, e perciò stesso questa non sarebbe l'idea assoluta. Ora, se il principio della dimostrazione assoluta è l'idea assoluta, i termini dimostrati saranno anch'essi idee, e idee nelle quali l'idea assoluta dimostra se stessa o, ciò che torna lo stesso, saranno sfere, momenti dell' idea assoluta. E l'unità di questa dimostrazione costituirà il sistema assoluto, o l'unità sistematica dell' universo. Onde quando più sopra dicevamo che nulla può essere ed intendersi fuori dell' unità, intendevamo dire che nulla può essere ed intendersi fuori dell' unità dell' idea. E pari-

menti quando dicevamo che una è l'intelligenza, ed una la ragione, volevamo significare che una è l'idea che genera le cose ed in esse si manifesta. E da ultimo, allorchè dicevamo che nella ragione vi ha l'alto e il basso, il disopra e il disotto, in altre parole, sfere, gradi diversi, volevamo appunto dire che l'unità dell'idea è un'unità sistematica, un sistema. Idea e sistema sono cose indivisibili, anzi una sola cosa. Imperocchè l'idea è quel che è solo in quanto sistema, ed il sistema non è il sistema che in quanto in esso è l'idea, e viene dall'idea generato. Onde se vi avesse un punto, un momento, una sfera che non fosse dall'idea generata, il sistema si scomporrebbe, non sarebbe più il sistema. E a quella guisa che l'ente organico non è un sistema che perchè in tutte le sue parti e funzioni, per quanto svariate ed antagonistiche siano, si attua e vive il medesimo principio, e a quella guisa che a sua volta questo principio è quel che è attuandosi e vivendo in siffatte parti e funzioni, così il sistema universale delle cose non è un sistema che per e nell'unità dell'idea, e questa, a sua volta, non è l'idea vera e reale che in quanto sistema. Onde se il principio del sistema planetario e quello dell'animale, ovvero il principio della natura e quello dello spirito, ovvero il principio della vita e quello della morte, e via discorrendo, non fosse un solo e medesimo principio, vale a dire, una sola e medesima idea; e se, a sua volta, questa idea non fosse e si attuasse in queste cose, non vi sarebbe sistema o, a dir meglio, nulla sarebbe. Ora questo è appunto l'idealismo assoluto, e ciò che lo distingue da

ogni altra dottrina. Esso è assoluto perchè l'assoluto vi è pensato come idea non solo, ma come sistema. Che l'idea sia il principio delle cose è, fa appena bisogno rammentarlo, un'antica dottrina, una dottrina che, se in Platone ed Aristotile giunse alla coscienza di se stessa e ricevette un largo sviluppo, risale però a tempi più remoti, anzi è più o meno esplicitamente il fondamento di ogni filosofia. Ma che l'idea sia un sistema, e che fuori del sistema non possa essere ne esser conosciuta questo è ciò che distingue l'idealismo assoluto, e che lo distingue in quanto non si è ristretto a enunciare ed esporre questo principio in una forma astratta e indeterminata, ma ha svolta e dimostrata l'idea come sistema. Nel che sta il vero e il difficile. Perocchè il facile e il falso stanno nel pensiero astratto ed inorganico, e il difficile e il vero nel pensiero concreto e sistematico. Il pensiero astratto ed inorganico è il pensiero falso precisamente perchè spezza, disorganizza e scioglie l'unità, il che fa sì che pensa Iddio e il mondo, l'anima e il corpo, lo spirito e la natura, l'assoluto e la storia, la libertà e la necessità, l'universo, in una parola, come un composto di enti accidentali, e accidentalmente uniti, come un accozzamento fortuito di atomi. Dissi pensa, ma per esser più esatto dovrei dire, sente e si rappresenta, non essendo il pensiero che così concepisce le cose, ma il sentimento e la rappresentazione. Donde nasce il falso. Il falso, cioè, nasce dal surrogare al pensiero il sentimento e la rappresentazione, ed eriger questi a fonte e norma della cognizione e del vero. Imperocchè nel sentimento e nella

rappresentazione l'idea, e l'unità dell'idea divengono estrinseche alla mente e a loro medesime; donde l'illusione, l'errore e l'impotenza ad inalzarsi all'assoluta verità.

Ma qui già sento romoreggiare ed appressarsi una procella di obbiezioni contro la quale, se non vogliamo esser travolti nel turbine, dobbiamo premunirci, e premunirci come i forti si premuniscono, affrontandola, cioè, e, se ci vien dato, disperdendola, onde dall' urto sorga sempre più splendente il sole idealistico e egheliano.

Stando a voi, l'idea e il sistema, o l'idea sistematica sarebbe tutto, e l'idea assoluta sarebbe l'assoluto. Vediamo. Primieramente non vi ha ragione per identificare, come voi fate, l'idea e il sistema. Si può ammettere il sistema, e rigettare l'idea. Si può ammettere, cioè, che l'universo sia un sistema, senza esser punto obbligati ad ammettere che sia un sistema d'idee, e meno anche il sistema egheliano. E guardando alla realtà delle cose si vede che l'idea non è quel che voi asseverate. Onde, quando anche fosse un principio, non sarebbe l'assoluto principio, quel principio appunto che, secondo voi, genera il sistema e si riproduce sistematicamente in ogni cosa. Così, come spiegate voi coll'idea la natura e la storia? Come spiegate, cioè, il loro divenire e la varietà infinita di eventi e d'esseri che v'incontriamo? Imperocchè le idee sono eterne ed immutabili, e quindi non possono divenire nè essere il principio del divenire. Che se divengono, non sono i principî delle cose. Inoltre esse sono une, nè si vede

come essendo une, possano generare il diverso. Una è, per esempio, l'idea dell'animale. Ora, come questa singola idea potrà spiegare, non solo la varietà infinita delle specie animali, ma eziandio le loro trasformazioni? Direte forse che l'idea si trasforma? Ma anche in questo caso come può essere il principio dell'animale? Perocchè un principio che si trasforma non è un principio. Ovvero, direte che l'animale si trasforma fuori del suo principio? Ma ciò è impossibile. E poi le scienze, la geologia, la paleontologia, c'insegnano che in altri tempi esisterono enti, piante ed animali, che più non sono, e che la natura non solo diviene, ma è divenuta, ha avuto, cioè, un cominciamento, e non solo ha avuto un cominciamento, ma pria di pigliare la forma e l'assetto attuale, ha trascorsi certi preludii, certe fasi preparatorie, un periodo, a dir così, fetale e di fermento. Ora, come tutto ciò potrà spiegarsi colla idea della natura? Perocchè questa idea sarà eterna, e quindi la natura dovrebbe essere eterna, e non dovrebbe avere incominciato. Di più, un'idea non è quel che è successivamente, ma simultaneamente, onde, se l'idea fosse il principio della natura, questa avrebbe dovuto essere tutta di un tratto. E poi, cosa sono addivenute quelle forze che agirono in altri tempi, e che ora più non agiscono? Diremo che queste forze, o principî, o come vorranno chiamarsi, sono idee? Ma, se sono idee, ove se ne sono andate? E perchè e ove se ne stanno ora inoperose, facendo posto ad altre, bisogna credere, consorelle, che, a loro volta, se ne andranno anch'esse? E lo stesso dicasi della storia propriamente detta. La sto-

ria ha avuto un'origine, s'è svolta e va svolgendosi. E ove pur si ammettesse che l' idea l'abbia incominciata, non è certo la stessa idea che l' ha continuata e la continua. Inoltre, se sono le idee che fanno le nazioni, che sono divenute anche in questo caso le idee che fecero l' Oriente, la Grecia, Roma ed altre nazioni? Sono passate, e si sono spente con queste nazioni, ovvero esistono tuttodì? Se si sono spente, le cose eterne ed immutabili periscono come le mutabili e caduche. Che se sono tuttora, ove sono, e quale ragione havvi perchè queste nazioni siano cadute? Nè ciò è tutto. Imperocchè, se dalla sfera finita delle idee volgiamo lo sguardo al vostro assoluto, o a ciò che voi chiamate idea assoluta, si vede che le difficoltà si fanno vieppiù maggiori. Già ci sembra che il vostro assoluto non abbia di assoluto che il nome, e che, essendo tutto, sia nulla. Difatti se, come voi lo pretendete, la natura, la storia, tutto è fondato sull' idea, e se l' idea assoluta non è che il complesso, la somma, l' unità delle idee, ov' è l'assoluto? Se l'assoluto è la natura e nella natura, esso sarà il sistema planetario, la pianta, l'animale, la vita e la morte, tutto ciò, in una parola, ch'è nella natura, vale a dire, sarà tutto, meno l'assoluto. Ora se in un sistema l'assoluto è, come l'insegnate voi stessi, il pernio dell'edificio, quello senza di cui l'edificio cade in rovina, insieme al vostro assoluto rovina il vostro sistema, e rovina come sistema ad un tempo dell'essere e della cognizione. Ed infatti, che cognizione vera e reale della natura in generale, e degli esseri che in essa si rinvengono posso ritrarre dall' idea della na-

tura, e dalle idee di questi esseri? Ovvero cosa può impararmi intorno all'uomo l'idea dell'uomo? E che so io dell'assoluto pensando l'idea assoluta? Tutto ciò dimostra che l'idea non è il principio dell'universo; che, ove anche fosse un certo principio, sarebbe un principio subordinato, non l'assoluto. Ma nell'una e nell'altra ipotesi il risultato è lo stesso. Quale poi sia il principio assoluto, noi l'ignoriamo. Solo sappiamo che l'idea non è questo principio, poichè abbiamo dinanzi a noi enti, fatti, avvenimenti, in una parola, una realtà che sorpassa l'idea, e la di cui cagione non può essere in essa riposta.

E movendo da questo criterio, tra coloro che fanno siffatte obbiezioni, taluni dicono: noi ci atteniamo al fatto e all'esperienza; in quanto poi al loro principio, non ce ne occupiamo. Altri, spingendosi alquanto più innanzi, dicono a un dipresso tutti come Kant: noi non disconosciamo che oltre al fenomeno vi sono forme, leggi, categorie, ma dell'assoluto, e soprattutto dell'assoluto nell'idea non ne vogliamo sapere. Infine altri, e questi un portato de' nostri tempi, ci dicono: il vero è il positivo. I fatti e i principî, il fenomeno e il noumeno sono ugualmente veri, se positivi. Perchè questo è l'essenziale: l'essenziale, cioè, è che siano cose positive. Tutto è adunque più o meno positivo, eccetto una sola cosa, la metafisica e l'idealismo. Così la pensano almeno i positivisti. E in un secolo come il nostro che va anzitutto superbo del suo positivismo, di veder chiaro, cioè, in ogni cosa, e di non lasciarsi accalappiare da vuote ciance e da ciurmerie politiche, filosofiche,

letterarie od altre, felice certo è il ritrovato, onde si può applicare al positivismo il noto detto « se non è vero è ben trovato » intendo il vocabolo, perchè per la cosa è tutt'altro. Anzi devo dire che, se non conoscessi del positivismo che il vocabolo, questo solo basterebbe per mettermi in sospetto e farmi dubitare del valore di una dottrina il cui nome sembra appunto inventato per incensare un idolo, vale a dire, una illusione de' nostri tempi. Checchè ne sia di ciò, si può vedere da questi pochi cenni che le sopraccennate dottrine di cui l'una va a destra, l'altra a sinistra, e che tartassano e dilaniano il vero come le furibonde baccanti dilaniavano il corpo del divino Jacco, tutte però s'incontrano e si stringon la mano quando si tratta di menar colpi all'idealismo assoluto. Di che, a parer mio, l'idealismo assoluto, anzichè esser dolente, dovrebbe rallegrarsi. Perocchè in generale sono i fiacchi che si collegano per dare addosso ai forti. E poi, quando il forte può, come nel caso nostro, dimostrare al debole che quella stessa forza ch'egli ha nella sua debolezza, è da lui, forte, che deriva, mi sembra che la posizione del forte sia piuttosto da invidiarsi, quando anche fosse dato al debole, non so per qual astuzia o ciurmeria, sopraffare il forte. E questo è appunto il caso dell'idealismo assoluto. Ai suoi oppugnatori non è dato aprir bocca, dir verbo, se il verbo idealistico non viene a muoverli e comunicare alla loro voce quel suono umano e razionale che la distingue dal gracidar della rana e dal ruggito della belva. Onde chi grida contro l'idealismo grida in realtà contro la ragione e

contro se medesimo. Esso rammenta il discepolo che insorge contro il maestro, contro quella stessa ragione, cioè, che è in lui, che il maestro rappresenta e di cui il maestro si adopera a farlo consapevole e a metterlo in possesso. Quindi, se le sue obbiezioni valessero, varrebbero appunto per quella ragione stessa che nega, e che nega nell'atto stesso che ne fa uso. Il che verrà posto in chiaro mano a mano andremo esaminando le sovraesposte obbiezioni.

§ V.

Si comincia l'esame delle obbiezioni.

Come queste obbiezioni fanno, a così dire, il giro della scienza intera, per affrontarle dovremo anche noi fare un lungo giro. Ma il giro non è mai troppo lungo quando si tratta di un sì alto obbietto, di tutti il più alto, quale la scienza e la verità.

E dapprima io domanderò a chi fa queste od altre obbiezioni, dico altre, poichè ve ne sono, e le incontreremo sul nostro cammino, perchè le fa e donde muove facendole? In generale obbiettare è facile. Ponendosi fuori dell'unità sistematica, contro tutto si può obbiettare. Perocchè ogni cosa, appunto divisa dall'unità, perde la sua ragion d'essere, quella necessità che la fa essere, ed essere quel che è, in sè e nel le sue relazioni qual momento essenziale dell'unità. Onde, mano a mano si rompe l'unità e se ne scompongono le parti, si vedranno sorgere obbiezioni contro l'anima e il corpo, la vita e la morte, il dolore e il pia-

cere, ovvero contro la proprietà, la famiglia, lo Stato, la religione, in una parola, contro ogni cosa, e come risultato ultimo di siffatto processo si avrà la negazione di se stesso e dell'universo, la conclusione sofoclea, cioè, che meglio sarebbe non essere e che niente fosse: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον. (1) Ripeto adunque che l'obbiettare è facile, ed aggiungerò che il difficile sta in questo: nel surrogare alcun che di meglio alla dottrina contro cui si obbietta. E nondimeno solo a tal condizione l'obbiezione è legittima e razionale, altrimenti si avrà un nulla, o un giuoco, un giuoco che sembra ammesso nella sfera politica, ma che ad ogni modo non dovrebbe esserlo in quella della scienza. Intendo parlare del famoso: *Ote-toi de là que je m'y mette.* Il che significa che si strepita contro una dottrina e poi, quando si è ottenuto l'intento, si vien fuori colla stessa dottrina travestita, o, a dir meglio, rappezzata e disformata (2). Ecco perchè domando a chi eleva

(1) Sofocle. Ædip. Col. V. 1125.

(2) Gli esempi di siffatto giuoco non mancano, anzi son più frequenti di quanto si crede. Così Bacone, che non vuol saperne di Aristotile e dell'aristotelismo, quando nel *Novum Organum* arriva alla questione fondamentale de' principî e della loro natura nulla di meglio sa trovare della teoria di Aristotile. (Vedi nei nostri *Mélanges philosophiques.* Art. *Bacon.*) Ai giorni nostri, Trendelenburg se ne viene fuori con una logica che pretende sostituire alla logica di Hegel. E cosa è questa logica? Nè più nè meno una falsificazione della logica egheliana. (Vedi su questo punto: *Préface de la deuxième édition de l'Introduction à la philosophie de Hégel*, e *Avant-propos de la deuxième édition de la Logique.*) Più innanzi (Cap. VIII) ne incontreremo un altro esempio nella dottrina dell'*Unbewussten* (inconscio) del Hartmann.

queste obbiezioni donde muove? Da qual criterio è scorto? In nome di qual dottrina ci parla? E lo domando perchè ho il diritto di domandarlo. Noi altri egheliani abbiamo una dottrina determinata che dimostriamo, che dimostriamo a modo nostro, sia pure, ma che dimostriamo. È debito di chi la respinge spiegarci perchè la respinge. E non si dimentichi che qui siamo nella sfera della filosofia, e quindi spiegare il perchè qui significa dimostrare filosoficamente il falso di una dottrina; il che torna a dire che si deve dimostrarlo mediante un' altra dottrina che superi in verità quella che non si vuole ammettere.

Ora la questione si pone in questi termini: o l' idea, o il mistero, o lo scetticismo. Ecco i soli criterii possibili donde può pigliare le mosse l'obbiezione o la critica. Ed invero l'obbiezione puramente empirica, quella che si appoggia al fatto sensibile e materiale, non ha qui valore di sorta, o ha soltanto quello che le viene inconsapevolmente o dall'idea o dal pensiero scettico. Quando si dice: l' idea non spiega la realtà: se per realtà s'intende il fatto materiale, il sistema solare, per esempio, o lo si dice perchè si guarda ad un principio del sistema solare altro dall' idea, ovvero, perchè si pensa che questo principio è imperscrutabile, è un mistero. E il mistero nella sfera della scienza è lo scetticismo, se non subbiettivamente, obbiettivamente e nella cosa. Ora, se si guarda ad un altro principio che non sia l' idea, qual è, domando io, questo principio, e come si pensa? Che taluno si provi a pensarlo senza e fuori dell'idea, e vedrà se vi riesce. I fisici, per cagion

d'esempio, credono sottrarsi all'idealismo, e collocarsi in non so qual altra ragione rappresentandosi il principio della natura come forza. Nel che havvi doppio errore, doppia illusione, di cui la prima sta in questo, che, non intendendo l'idea, si crede che l'idea non sia forza, ma un nulla. L'idea è forza, e la forza assoluta, ma è di più l'idea, il che è ben altro. La pianta, l'animale, lo spirito sono forze, ma sono anche altra cosa. Dio è la forza assoluta, ma è ben altro che la forza. E così è pure l'idea. La seconda illusione viene da questo, che, pensando la forza, si crede pensarla senza l'idea, mentre si pensa coll'idea e nell'idea di forza, perciò precisamente che la forza è un momento dell'idea, ma non n'è che un momento. Si dice: l'idea non spiega la storia. Ma se non è l'idea, qual è il principio della storia? Si dirà ch'è la Providenza? Ma la Providenza è una parola come un'altra, che si deve pensare e determinare, e che non si può pensare e determinare fuori dell'idea della Providenza, e di quel che in essa è contenuto. E così di ogni altra cosa.

Rimane adunque il mistero o lo scetticismo, che come abbiamo notato, nella sfera della scienza sono indivisibili. Imperocchè ogni scetticismo mette la sua radice nella negazione della cognizione assoluta, o dell'assoluto principio. Ed in questo sta anche il mistero. La *cosa in sè*, il *noumeno* di Kant è l'obbietto misterioso posto al di là dei confini della ragione; e per ciò stesso la filosofia di Kant è uno scetticismo. Essa, lo ripeto, può non esserlo subbiettivamente, nel pensiero e nelle vedute di Kant, o di altri, ma lo è obbiet-

tivamente e nella cosa. Nella religione il mistero è temperato e, in certo modo, illuminato dalla fede, perchè appunto questa è la religione. Intendo dire che nella religione l'assoluto esiste come obbietto della fede, e quindi il mistero è nell'essenza stessa della religione. Ma il mistero e la scienza si escludono, e la scienza, nello stretto senso della parola, cioè a dire, la filosofia, è la filosofia precisamente perchè in essa l'enigma viene sciolto, il momento scettico è superato. Quindi la religione non può per se stessa e come religione svincolarsi dallo scetticismo, dal dubbio, dall'incredulità; il che fa sì che aspira alla scienza, *quærit intellectum*, mentre al contrario la scienza non è la scienza che in quanto l'aspirazione della religione vi raggiunge il suo obbietto e vi trova il suo appagamento.

Se vero è quanto precede, cadono tutte le obbiezioni che si rivolgono contro l'idealismo assoluto, e cadono per ciò appunto che si appoggiano a quella stessa idea che si vuol combattere e negare.

Si dice: (1) il sistema si può ammettere, ma non ne siegue affatto che l'idea ne sia il principio, che, cioè, le cose siano generate, ordinate ed unite dall'idea.

Si deve primieramente supporre che chi obbietta sa cosa sia l'idea. Perchè se non lo sa, come può dire che l'idea non è il principio del sistema? E suo debito è sapere non solo cosa sia l'idea, ma eziandio quell'altro supposto principio diverso dall'idea, e che sarebbe il principio del sistema. Imperocchè, quando

(1) Prima obbiezione.

affermo e insegno che l'idea non è, per via d'esempio, il principio dell'animale, ovvero, del sistema planetario, dell'animale e delle loro relazioni, devo andar fornito di un certo principio, di un certo criterio che mi conforta a così pensare e parlare, altrimenti il mio parlare sarà un mero *flatus vocis*. E lo stesso vale per ogni altra obbiezione.

Ora da quanto precede si può di già desumere che chi fa queste obbiezioni ignora la natura dell'idea, e non può nemmeno mostrare quel principio diverso dall'idea che sarebbe l'assoluto principio dell'universo.

E questo essendo un de' punti cardinali del problema, fa duopo ora risalire all'origine comune di siffatte obbiezioni, il che ci porrà in grado di ribatterle, e di addentrarci ad un tempo più innanzi nella vera cognizione dell'idea.

L'origine comune di queste od altre obbiezioni è appunto quella già da noi sovraccennata, lo spezzamento, cioè, dell'unità, e dell'unità dell'idea stessa in quanto sistema (1). Come l'abbiamo anche notato (2), l'unità può spezzarsi in varie guise, ma lo spezzamento, a dir così, più naturale, e perciò più irrazionale dell'idea è quello in cui si pone da un lato l'idea, e dall'altro un qualchè che non è l'idea, la materia, o il fenomeno, o ciò che con un vocabolo più elastico e più ingannevole dicesi il *reale*. *L'ideale* e il *reale*, ecco le due sostanze, i due mondi che nascono da questo spezzamento. L'ideale è l'ideale, e il reale è il reale, come

(1) Vedi p. 3-4.
(2) Ibid.

l'anima è l'anima, e il corpo è il corpo, come la natura è la natura, e lo spirito è lo spirito. E cosa è l'ideale? L'ideale è un nulla, o un parto dell'imaginazione, o una mera forma subbiettiva, e in ogni modo, quando anche fosse alcun che di più, non è mai il reale. E il reale cosa è? È l'esperienza, e tutto ciò che cade nei suoi limiti; è il fatto passato, presente e futuro (quando, bisogna supporre, sarà avvenuto), e, per dirla in una parola, è la storia (1).

E appunto muovendo da questo spezzamento e da questo concetto dell'ideale e del reale che n'è la conseguenza si veggono sorgere, mano a mano si va innanzi nell'indagine scientifica, le obbiezioni contro l'idea, ma eziandio quelle inconseguenze, quegli assurdi e quelle impossibilità di cui si è più sopra discorso (2).

E difatti se l'idea non è il reale, il reale è altro, altra la sua origine, altra la sua natura. Donde viene anche la conseguenza che il reale è il vero, e l'idea il falso, e che pensare il reale mediante l'idea e nell'idea è falsarlo. Il reale o il vero è questo mondo che ci sta di-

(1) E non si creda che questo concetto arbitrario dell'ideale e del reale appartiene soltanto ai sensisti e ai kantisti, perchè vi sono idealisti, e tra questi anche taluni egheliani, o che almeno si crederebbe siano tali, che, se non negano l'idea, se ne vengono però fuori colla distinzione dell'ideale e del reale, come se questi fossero due mondi sostanzialmente diversi, e come se l'idea non fosse la loro unità. Così lo Schasler vuole che vi siano due estetiche, una ideale e l'altra reale, come se l'estetica reale avesse e potesse avere un altro principio che l'idea. Il che viene appunto dal non avere egli intesa la vera natura dell'idea.

(2) Vedi p. 4 e seg.

nanzi, o, a dir meglio, che è, e sentiamo in noi, in cui viviamo e ci muoviamo, e che vive e si muove in noi, che ci fa quali realmente siamo nel tempo e nello spazio, e che, a nostra volta, facciamo mediante quel che siamo, e quei stromenti di cui ci mette in possesso la nostra natura; questo mondo, in una parola, quale ce lo mostra la nostra esperienza, e l'esperienza de'secoli. L' idea del mondo non è il vero mondo , ma una vuota astrazione. Il vero Cristo non è il Cristo ideale , ma lo storico. Togliete il Cristo storico, e cosa ne rimane? Un nulla, il vocabolo. E così di ogni cosa. La vera Roma, e la vera Grecia sono la Roma e la Grecia storiche. La loro storia è la loro realtà, come, viceversa, la loro realtà è la loro storia; la loro realtà, cioè, sta in quello svolgimento e in quella successione di uomini, di fatti e di eventi che formano appunto l'essere e la vita delle nazioni. All' infuori di questa realtà cosa può essere idea? Ov'era l'idea prima che questa realtà fosse, ed ov'è ora che non è più? E poi, perchè oltre a questa realtà vi sarebbe anche un'altra realtà, l' idea?

Questo è quanto si dice, ma si dice qui, fa duopo aggiungere, perchè altrove, secondo il caso, si tiene altro discorso, anzi il contrario, benchè in altra forma ed usando altri vocaboli. Perocchè si dice che le cose devono esser da principii generate, e che senza i principii non sarebbero. E paragonando le cose con i loro principii se ne conchiude che in questi, appunto perchè sono i principii, havvi maggior verità e realtà che non in quelle. E venendo alla storia si riconosce che, come

il mondo in generale, così la storia non può essere figlia del caso, che quindi deve essere e svolgersi mediante un certo principio, la providenza, o altro che sia. E si spinge sì oltre la presenza e l'azione di siffatto principio che non vi sarebbe cosa e evento ove non interverrebbe. Questo anche si dice. E perchè? Perchè havvi una necessità assoluta che lo impone, anche a nostra insaputa e nostro malgrado. E questa necessità è la necessità stessa dell'idea, la quale non è nè l'ideale nè il reale, come non è nè l'anima nè il corpo, nè la natura nè lo spirito, ma ambedue, cioè a dire, la loro unità. Come sia questa unità è il punto che dobbiamo ora esaminare.

Abbiamo l'ideale ed il reale. Io qui piglierò questi vocaboli nel senso arbitrario e indeterminato in cui vengono usati da coloro che, paragonandoli ed opponendoli l'uno all'altro, ne conchiudono che il reale è il vero, e l'ideale un nulla o il falso. E li piglierò in questo senso appunto per determinarli e mostrare che la cosa sta altrimenti di quello lo imaginano gli oppugnatori dell'idealismo.

E primieramente perchè l' ideale e il reale vengon collocati, come la forza attrattiva e ripulsiva, o i due poli magnetici, il positivo e il negativo, l'uno dirimpetto all' altro? Perchè, se sono qualcosa, sono i due poli, i due momenti antagonistici di una sola e medesima unità, la quale è l'unità, la vera e concreta unità, in questi contrarii, ponendoli, cioè, e ponendo in essi se medesima, muovendovisi e, per ciò stesso, unificandoli e superandoli. E a quella guisa che il polo positivo è il polo

positivo del negativo, e questo di quello, e l'uno è nell'altro, nè l'uno senza l'altro può essere, e la loro vera unità è in quel moto, in quell'atto in cui si compie la loro fusione, in quella idea attiva, cioè, che li pone e li compenetra, così avviene pur anco dell'ideale e del reale. L'ideale è l'ideale del reale, e questo di quello, e l'uno è nell'altro, e la vita perenne dell'universo sta in siffatto loro differenziarsi e compenetrarsi ad un tempo nella loro unità, nella loro idea. Perocchè l'idea è quel principio che in ogni punto del sistema è l'unità de'contrarii e di se stessa, e quindi anche di ciò che con un'appellazione generica chiamasi l'ideale e il reale.

Ed invero, cosa è l'ideale, e cosa il reale? Il reale dicesi è l'esperienza, la natura, la storia. Quanto all'ideale, l'abbiam veduto, per taluni è un'astrazione, una mera generalizzazione del reale; per altri è un qualchè di più, ma in ogni modo dal reale si deve evolvere. Il reale prima, l'ideale dopo. Il reale è quello che fa l'ideale, e finchè il reale non è là, perchè si possa afferrare e intromettere nell'ideale la sua realtà, l'ideale cosa è? Nessuno può dirlo, e molto meno colui che in tal guisa se lo rappresenta.

Questo concetto dell'ideale e del reale è il prodotto della mente finita, della mente che non si muove nell'unità e nel sistema, e che unisce e divide gli esseri accidentalmente e ad arbitrio, per modo che, stando a questo concetto, l'ideale e il reale non si sa che siano, nè perchè siano, e siano così di fronte l'uno all'altro, vale a dire, opposti ed uniti. Il reale è l'esperienza. Ma perchè s'identifica così il reale e l'esperienza. E che forse

l'ideale è un nulla? No, non è un nulla, dicesi, ma è un'astrazione, ed ecco perchè non gli si accorda una realtà quando lo si paragona coll'esperienza. Certo, se la realtà è quale la intendono il beccajo ed il bifolco, se mi è lecito farli intervenire nella quistione, si dovrà convenire che l'ideale è sfornito di ogni realtà. E questo avverto non solo pel beccajo e pel bifolco, o per chi si forma dell'ideale un concetto analogo, ma eziandio per quella specie d'ibridi egheliani che se ne vengono fuori con un ideale che deve poggiarsi sul reale, dimenticando così gl'insegnamenti del loro maestro, mutilandoli e falsandoli, e ricadendo appunto in quelle vuote astrazioni cui credono sottrarsi, nelle astrazioni della vecchia logica e metafisica. Perocchè, se il reale non è un aspetto, un momento dell'idea al pari dell'ideale, cosa è il reale, e cosa l'ideale? Vorrei mi si dicesse. Vorrei mi si dicesse cosa e com'è il reale, e cosa e com'è questo ideale che si vuole cavar fuori dal reale? Ragionando in siffatta guisa si potrebbe anche dire: il corpo è il reale, e l'anima l'ideale, e da questa realtà ch'è il corpo cavo fuori, deduco questo altro ente ideale ch'è l'anima. Sì, ma ad una condizione, a condizione, che l'idea sia anche nel corpo, voglio dire, che la realtà corporea sia, e sia foggiata secondo quell'idea che costituisce appunto il corpo in sè e nelle sue relazioni coll'anima.

E così di ogni altra cosa. Per esempio, si dirà: l'arte greca è il reale, e da questa realtà si svolge l'ideale. E come si dicesse: ecco le fondamenta di un edifizio, esse sono belle e fatte. E questo è il reale dell'edificio. Il rimanente che deve sorgere su queste fondamenta sarà

l'ideale, perchè non è ancora, e perchè non può venir su senza le fondamenta. Ma questa è la rappresentazione sensibile e, dirò così, grossolana e plateale dell'edificio, non è la vera idea. Perocchè, come le fondamenta potrebbero essere ed avere quella realtà che hanno senza e fuori dell'idea dell'edificio? E non sono esse quel che sono, non hanno, cioè, quella forma e quel contenuto che le fa fondamenta, solo come momento dell'idea totale dell' edificio? E così dell' arte greca. L'arte greca perchè è l'arte greca? Perchè e come è quella realtà che la fa quel che è? Egli è chiaro che è quel che è per l'idea estetica che l'ha generata, e che è in essa come l' idea può e deve essere e nell' arte e nella storia.

E difatti coloro che si rappresentano l'idea come un'astrazione, ed oppongono il reale all'idea, si rappresentano così l'idea appunto perchè si muovono nella sfera della rappresentazione e dell'astrazione, e non in quella della vera idea; onde la pecca, il punto nero non è nell'obbietto, ma nell'occhio che lo guarda, l'astrazione, cioè, non è nella idea, ma nella loro mente. Si dice: l'esperienza è il reale. Perchè si dice questo? Perchè si pensa un'astrazione, e quindi si crede che l'idea non sia nell'esperienza, e che questa possa essere senza l'idea e senza esser determinata e fatta dell'idea. E muovendo da questo pensiero astratto si aggiunge: l'idea è il subbiettivo, e l'esperienza l'obbiettivo; l'idea è immutabile e non diviene, e l'esperienza è mutabile e diviene; l'idea è una, e l'esperienza è molteplice; l'idea è fuori del tempo e dello spazio, e l'esperienza è nel tempo e nello spa-

zio, e via discorrendo. E si noti che tutto ciò si discorre senza determinare cosa sia l'esperienza, e pensando l'obbiettivo, il mutabile, il molteplice, il divenire, il tempo e lo spazio, in una parola, il così detto reale mediante quella stessa idea con cui si pensa il subbiettivo, l'immutabile, l'unità, il fuori del tempo e dello spazio.

Il vero si è che l'idea è nell'esperienza e fuori dell'esperienza, e che non solo è nell'esperienza, ma fa l'esperienza, e appunto perchè la fa, la supera. Il che si può anche esprimere dicendo: che Iddio è in sè e fuori di sè, sia come creatore, sia come providenza, ovvero che l'assoluto è, e non è nel mondo (1).

§ VI.

L'esperienza e l'idea sperimentale.

Il sistema non è il sistema che in quanto vi ha in esso varii momenti, varii gradi, varie sfere chiascheduna delle quali, appunto perchè sono momenti del sistema, rappresenta ed attua in varie guise l'unità, e quindi costituisce una sfera della realtà e della verità. E la verità assoluta non è tale che generando questa sfera, in esse muovendosi e sorpassandole ad un tempo. Questo è il sistema, e questa è anche l'assoluta metamorfosi. Perocchè metamorfosi e sistema sono una sola e medesima cosa. La materia pura, la materia indeterminata e amorfe, diviene, trasformandosi, pianeta, luce,

(1) Vedi su questo punto anche le mie: *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hégel.* Vol. I et II; e *Lezioni sulla Filosofia della Storia.*

calore, cristallo, pianta, in una parola, quella sfera del sistema universale che chiamasi natura, la quale, a sua volta, svolgendosi e trasformandosi diviene quell'altra sfera che chiamasi spirito. Ora, se il sistema è l'idea sistematica, e la metamorfosi è la metamorfosi dell'idea, e se quella realtà e quella verità che sono nel sistema e nella metamorfosi sono la realtà e la verità stessa dell'idea, si comprende come il campo dell'esperienza sia una sfera del sistema, e quindi dell'idea e della verità, dell'idea e della verità quali sono e possono essere nella esperienza. Perocchè, a quella guisa che, per esempio, l'idea è nel numero e nella quantità in modo diverso da quello ch'è nella pianta o nell'animale, nella guisa stessa può esser nell'esperienza in modo diverso da quello ch'è fuori dell'esperienza.

I due punti che si tratta ora di chiarire sono, 1° se l'idea è il sistema, e 2° se, e come è nell'esperienza (1).

1.° Che l'idea sia il sistema, o, ciò ch'è lo stesso, che il sistema sia l'idea sistematica emerge già da quanto si è più sopra dimostrato che, cioè, nulla si può pensare fuori dell'idea. Chi crede pensare un qualchè, sia pure il *questo* e il *quello*, senza l'intervento dell'idea s'illude di quella illusione che abbiamo già notata, e che consiste nell'ammettere e adoperare l'idea nell'atto stesso che si nega. È l'illusione in cui cadono gli empiristi, gli empiristi puri, quali i sensisti e i materialisti, come gli empiristi alla foggia di Kant. Gli empiristi

(1) Si noti che qui non si vuol dimostrare come l'idea sia e si attui nel sistema, ma solo in modo generale ch'è il principio del sistema.

puri dicono: l'idea è un'astrazione, una mera forma generale che si svolge dalla sensazione. Il che è falso in qualunque modo lo si consideri. E difatti la sensazione non può avvenire che determinandosi come sensazione, siacome sensazione in generale, sia come tale sensazione, sensazione sonora, luminosa, ec., ovvero piacevole, dispiacevole ecc. Questa è la condizione di ogni sensazione della prima non meno che di un'altra qualunque. Onde il sentire involve la presenza e l'azione di quella che i sensisti chiamano *forma generale*. Perocchè, come non sento il suono che mediante una certa forma, quella che al suono corrisponde, così non sento me stesso, il mio io nel piacere e nel dolore, o, se vuolsi, non mi sento godere o soffrire che in quanto interviene quella forma specifica che fa ch'io mi senta, e mi senta godere o soffrire, e distingua siffatto sentire dal sentire del suono, e da ogni altro sentire, come anche da qualsiasi altro stato o modificazione interna e esterna non solo del mio essere, ma delle cose in generale. Perocchè, se non sento e distinguo i varii modi del mio sentire che mediante queste forme, mediante altre forme imagino, voglio, penso, e penso me stesso e la natura. Quindi, se sento e penso il moto degli astri, non posso sentirlo e pensarlo che in una forma specifica simile a quella in cui e per cui mi sento godere e soffrire. Il che mostra già quanto essenziale sia l'intervento e la funzione dell'idea nella costituzione ed economia della mente e delle cose in generale, è ciò dato anche che l'idea fosse solo forma nel senso indefinito e vago in cui l'intendono i sensisti.

Paragonando ora la dottrina sensistica colla kantiana vedremo che, se queste dottrine differiscono, dirò così, nelle premesse, consentono però nel risultato, almeno in quel punto culminante e finale che volge intorno alla natura obbiettiva dell'idea. Se stimo dover richiamare sovente l'attenzione sul kantismo non è solo a cagione della sua importanza e della sua influenza sullo sviluppo del pensiero moderno, ma eziandio e soprattutto perchè sembra tenere una via media che appaga la ragione e l'esperienza, mentre in realtà non appaga nè l'una nè l'altra. La dottrina di Kant è l'idealismo subbiettivo. Essa differisce dal sensismo in quanto riconosce una certa autonomia della ragione. La ragione non è passiva, come nel sensismo, ma attiva, e la sua attività consiste nell'esser fornita di certe forme, categorie e idee, che impone all'elemento sensibile dell'esperienza, all'obbietto fenomenale, e senza l'intervento delle quali l'esperienza non può avvenire. Mentre adunque per i sensisti queste forme si svolgono dall'esperienza, per Kant la precedono e ne contengono la possibilità. E così la ragione e la scienza sembrano soddisfatte. Ma breve è la soddisfazione, e tosto viene il disinganno. Cosa sono difatti le categorie e le idee? Forme vuote senza contenuto e realtà, e quindi forme passive, in quanto il contenuto e la realtà, l'obbietto, cioè, sia il fenomenale sia il sovrasensibile, lo ricevono dal di fuori, e non solo lo ricevono dal di fuori, ma non ne determinano in verun modo la natura. Onde l'obbietto rimane estraneo a queste forme, e quindi non si sa neppure come

e perchè queste forme e l'obbietto vengano ad unirsi. Dico unirsi, ma in realtà vera unione non vi ha. Non è neppure l'unione dello stomaco e degli alimenti. Perchè lo stomaco digerendo gli alimenti li trasforma. Ma l'obbietto passando attraverso le categorie e le idee rimane esattamente qual era. Anzi, quando quelle vogliono seriamente unirsi all'obbietto falsano l'obbietto e loro medesime. Onde si può dire che alla filosofia di Kant avviene quel che avviene a chi volendo conciliar tutto non concilia nulla. Perocchè non appaga nè la ragione nè l'esperienza, nè laragione subbiettiva nè l'obbiettiva. Quindi se in un certo senso supera il punto di vista sensista e materialista, in un altro vi ripiomba, e ripiomba anche più giù, se posso così esprimermi. Nel materialismo havvi un certo principio dell'unità, l'unità della materia e delle sue trasformazioni, onde quelle forme generali di cui si è parlato hanno un certo riscontro, un certo appoggio ed una certa realtà nelle percezioni e nelle cose sensibili, e non escludono, almeno espressamente, una certa comunanza di natura e di finalità. Ma in Kant vi hanno due mondi, due ragioni, una ragione subbiettiva, formale e vuota, ed una ragione obbiettiva, sostanziale e piena. Onde, lo ripeto, non si sa perchè la categoria e il fenomeno, o l'idea e il noumeno s'incontrano. Anzi la ragione vorrebbe non s'incontrassero, perchè dal loro incontro nascono appunto l'illusione, l'irrazionale e il falso. E non solo meglio sarebbe non s'incontrassero, ma non fossero. Imperocchè, se come lo insegna Kant, la ragione subbiettiva nel pensare, a cagion d'esempio,

la finalità (1) non pensa che una forma vuota, una forma che non ha veruna relazione obbiettiva e consostanziale nè coll'essere di chi la pensa, nè coll' essere delle cose in generale, meglio sarebbe che questa ragione impotente e fallace non fosse. E poichè la ragione obbiettiva, il noumeno, sembra solo fatta per destare nella subbiettiva desiderii e aspirazioni che non può appagare, anzi per trarla in errore allorchè trascende i suoi limiti, anch'essa meglio sarebbe non fosse.

E così il razionale della filosofia kantiana è la condanna e l'annichilamento della ragione. E si aggiunga ch' essa rende impossibile non solo la cognizione metafisica e speculativa, ma eziandio la sperimentale. Perocchè se la categoria è una forma puramente subbiettiva che non è connessa da veruna comunanza di natura col fenomeno, come il fenomeno, anche in quanto fenomeno, potrà essere conosciuto? Quello che si conoscerà non sarà il fenomeno vero, qual'esso è obbiettivamente, ma quale è attraverso la categoria, e da questa disformato.

Donde si scorge che la dottrina kantiana e la sensista, se differiscono in altri punti, coincidono in questo, che l'idea è una mera forma, vuota di ogni contenuto. Che venga poi dall'esperienza, come lo vogliono i sensisti, o dall'intelligenza, come lo vuole Kant, ciò non cambia affatto nel caso nostro la sua natura e la sua funzione. Nell'una e nell'altra ipotesi è sempre una forma, e una forma che non contiene la verità. E da questo

(1) *Critica del giudizio.*

concetto comune dell' idea deriva anche la comune conclusione in cui s'incontrano le due dottrine, la conclusione negativa e scettica. Difatti se l'idea è una mera forma subbiettiva, o un'astrazione, un ente in qualche modo nominale, come nulla si può pensare e conoscere senza l' idea, ne siegue che l' obbietto, il reale, il vero, l'assoluto sono incognoscibili.

Ma l' idea è altro. L'idea è forma, bensì in senso diverso da quello in cui l' intendono Kant ed i sensisti, vale a dire, essa è forma reale e attiva del subbietto e in un dell' obbietto. E non solo è forma, ma contenuto. Onde è l'unità del subbietto e dell'obbietto, della forma e del contenuto, in una parola l' assoluta realtà e l'assoluto principio. Se Kant, i sensisti ed altri non vi rinvengono che una forma astratta e vuota, la ragione si è, lo ripetiamo, ch' essi non pensano la vera idea, l' idea sistematica, e per ciò, spezzando l' idea, non si muovono nella sfera dell' idea, ma della rappresentazione, dell' astrazione e del pensiero arbitrario e accidentale. Il che apparisce chiaro in Kant. Il processo kantiano è l'analisi empirica. Kant piglia, per esempio, l' intuizione, isolandola primieramente dal tutto, dal sistema, come se l' intuizione potesse essere fuori del sistema, e di quel punto del sistema che nello spirito costituisce l' intuizione. Questa è la prima analisi. Dopo aver così isolata l' intuizione, continua il processo di decomposizione, e come vi trova lo spazio e il tempo, e di più l' elemento materiale e sensibile ch' egli chiama fenomeno, o anche, con un vocabolo indeterminato, *cose,* pone da un canto il tempo e lo spazio, e

dall'altro, l'elemento materiale e fenomenale, o, se vuolsi, la materia fenomenale. Ed avendo in siffatta guisa spezzata l'intuizione, incomincia a ragionare intorno allo spazio e al tempo per dimostrare che questi sono *a priori*, e l'elemento fenomenale è *a posteriori*, e viene ad aggiungersi dal di fuori e accidentalmente allo spazio e al tempo. Ora questo è il fatto subbiettivo ed empirico di Kant, non è l'idea dell'intuizione. Nell'idea dell'intuizione la materia è necessaria, esiste a *priori* quanto lo spazio e il tempo. L'intuire è appunto l'unità, l'atto, l'*energia*, per usare l'espressione aristotelica, in una parola, l'idea di questi varii elementi, quali sono nell'intuizione; perchè non sono nell'intuizione, quali sono in altre cose, nel pianeta, per esempio, o nel bello. Ragionando alla guisa di Kant si potrebbe dire: nella respirazione havvi l'*a priori*, e l'*a posteriori*. Il polmone, o l'organo respiratorio è l'*a priori*, e l'aria che vi s'intromette dal di fuori è l'*a posteriori*: ovvero: il bello è una certa forma *a priori*, e la materia foggiata secondo questa forma è l'*a posteriori*. Ciò si può dire, e si dice. E così procede anche Kant. E questa è appunto quell'analisi empirica che spezza l'unità dell'idea e della verità. Avvegnachè nell'idea e nella verità il bello è l'unità della materia e della forma, e il bello senza la materia è un'astrazione, e quindi non è meno impossibile del triangolo senza lo spazio. E il polmone e l'aria sono anch'essi indivisibili nella loro idea, l'uno non è meno necessario dell'altro, nè è prima nè dopo dell'altro. Perocchè l'idea è il prima e il dopo, è l'*a priori* e l'*a posteriori*. Il germe viene prima del

frutto, l'infanzia precorre all' età virile, le fondamenta precedono le altre parti dell' edificio. Ma l' idea è in queste cose non solo l' unità del tempo e dello spazio, o in quanto tempo e spazio, bensì de'varii momenti che in esse dal tempo e dallo spazio sono divisi. Kant dice: « il tempo e lo spazio sono l'intuizione pura (*reine Anschauung*) e sono una rappresentazione necessaria *a priori*, per ciò che dallo spazio si possono col pensiero rimuovere (*wegdenken*) le cose, ma non si può rimuovere lo spazio stesso». Questo vuol dire che lo spazio e il tempo sono la possibilità dell' intuizione. Ma non ne siegue affatto che le *cose* siano un' *a posteriori* nell' intuizione. Le cose sono qui, nè più nè meno, la natura, e la fenomenalità fa, in un certo senso, la vita e l'essere della natura. Donde, stando a Kant, ne conseguirebbe che i soli elementi *a priori* nell'intuizione sarebbero il tempo e lo spazio, e che la natura vi sarebbe *a posteriori*. Il che è assurdo, in qualunque modo si consideri la questione. Si osservi primieramente che seguendo questo processo artificiale d' astrazione e d'eliminazione, processo da altri già adoperato, da Cartesio, per esempio, come si sopprime la natura per non lasciare che lo spazio e il tempo, si potrà, spingendosi innanzi, sopprimere anche lo spazio e il tempo, per non lasciare che l' *ente*, o l' *io penso*. Perocchè paragonando lo spazio e il tempo coll' *ente* o con l' *io penso*, si dirà: si può col pensiero togliere lo spazio e il tempo, ma l' *ente*, o l' *io penso* non può togliersi. E così lo spazio e il tempo diverranno, a loro volta, elementi avventizii, *a posteriori*, e che si aggiungono, non si sa

come, all'*ente* o all'*io penso;* e ciò tanto più che lo spazio e il tempo sono già la natura, la sfera, cioè, dell'esistenza estrinseca e fenomenale. Inoltre nell'intuizione vera e concreta havvi il tempo e lo spazio, e l'elemento fenomenale, la luce, per esempio. Ora come vi sono? Si dirà che vi sono accidentalmente? Ma ciò è impossibile. Vi sono adunque necessariamente. E questa necessità è appunto la loro idea, e l'unità della loro idea, quella unità che li unisce qui nell'intuire, come altrove unisce l'anima e il corpo, ed altre cose. Onde nell'intuire sparisce la distinzione del subbietto e dell'obbietto, della forma e del contenuto, nel senso in cui l'intende Kant, sia d'altronde l'io, o l'intendimento finito, sia l'io o l'intendimento infinito che intuisce. E Kant stesso ammette inconsapevolmente questa unità. E difatti, mentre vuole che il tempo e lo spazio siano mere forme subbiettive, e si ostina a così considerarle, egli intuisce nel tempo e nello spazio l'obbietto, e, viceversa, il tempo e lo spazio nell'obbietto, non come mere possibilità, ma come tempo e spazio obbiettivati. Il che è precisamete l'unità dell'intuizione. L'idea è quindi come subbietto–obbietto nell'intuizione, ma vi è come può essere nell'intuizione, vale a dire, come idea fenomenale. Il che si farà più manifesto esaminando l'altra questione: se ed in qual guisa l'idea è nell'esperienza.

In generale, come si oppone il reale all'ideale, così si oppone l'esperienza all'idealismo. Anzi, come l'abbiamo più sopra notato (1), il reale e l'esperienza s'in-

(1) § V, p. 43-44.

tendono nello stesso senso. La realtà è l'esperienza, e l'esperienza è la realtà; in altra parola, la realtà e l'esperienza sono sinonimi, si confondono nella mente di chi si rappresenta in tal guisa le cose. Onde ponendo l'esperienza di fronte all'idea, non solo si dice che l'idea è un niente, o un'astrazione, ma che quella realtà che è nell'esperienza sta da sè e per sè, e non ha che fare dell'idea.

Certo, noi non disconosciamo l'alto significato del principio dell'esperienza. Ma questo significato non è quello che gli attribuiscono gli empiristi, anzi il contrario. Voglio dire che l'esperienza è quel che è per l'idea, e perchè l'idea è in essa, in essa si muove e si manifesta. Solo vi è come può e deve esservi, questo essendo il sistema. Perocchè l'idea non è la stessa in ogni punto del sistema. Che se fosse la stessa, non vi sarebbe nè idea nè sistema.

Cosa è l'esperienza? Si noti che gli empiristi che di altro non ci parlano che di esperienza, ed ai quali, come nota Hegel, sembra che il suolo crolli sotto ai piedi quando non hanno un qualche fatto ben grossolano cui aggrapparsi, non definiscono affatto l'esperienza, non ci dicono quale ne sia il campo, quali i limiti, quali le condizioni e gli elementi che v'intervengono, in una parola, cosa e perchè sia. Essi non ce lo dicono, nè possono dircelo. Perchè per definire l'esperienza fa duopo superarla. È l'infanzia che non si conosce in se stessa, ma nell'età matura, o la malattia che non è conosciuta dal malato che ne fa l'esperimento, ma dal medico. E questo è l'assurdo e l'impotenza radicale

dell'empirismo. Esso è l'infanzia e il malato in quanto, non potendo inalzarsi all'assoluta verità, non può nemmeno intendere quella verità che si attua entro i suoi stessi confini.

Cosa è adunque l'esperienza? Si può dire primieramente che il campo dell'esperienza è la natura e la coscienza, e che l'esperienza sta nel loro rapporto, un rapporto, una unità ove la natura costituisce l'elemento e, in qualche modo, il sostrato immediato e virtuale, e la coscienza l'elemento mediato e attivo, l'atto che fa l'esperienza. È come l'opera d'arte che è l'unità della materia e dell'attività formatrice dell'artista. I moti de' pianeti, la vibrazione sonora, una modificazione organica del corpo non sono sperimentati che in quanto cadono nella cerchia della coscienza. Fuori della coscienza sono una possibilità dell'esperienza, ma non l'atto sperimentale. E lo stesso dicasi della storia. La storia, la vita delle nazioni che si svolge nella natura, non è una esperienza che nella coscienza, nella coscienza di chi la fa, ed in quella de'posteri che la riproduce e la perpetua. La storia è in questo senso la coscienza del genere umano.

Ora in che è riposto il reale o il vero dell'esperienza? Dico il reale o il vero, perchè sono cose inseparabili, anzi lo stesso. « Ciò che è razionale è reale, dice Hegel, e ciò che è reale è razionale » parole di cui non si può cogliere il profondo significato fuori del sistema, per ciò appunto che fuori del sistema non si possono cogliere le varie forme, e i varii gradi della realtà e del vero. Ov'è adunque, lo ripeto, il reale o il vero del-

l'esperienza? Si dirà: nel fatto. Il vero del sentire è nel fatto di sentire. Il vero della storia è nei fatti donde si compone. Il vero di chi osserva ed esperimenta è nel suo osservare ed esperimentare, ed in quel complesso di fatti che ne emerge. Il vero del cristianesimo sta in Cristo e nel suo insegnamento, e nella coscienza ch'egli ed i suoi seguaci ebbero ed hanno di questi fatti. E così il fatto è tutto, e l'idea è nulla, e la storia, l'esperienza e la coscienza sono cose che stanno per sè, e che non abbisognano affatto dell'idea. E questo, per dirla di passaggio, è il punto di vista del positivismo, punto di vista che il positivismo ammette senza critica, onde, se pure è una dottrina, è una dottrina che non raggiunge nemmeno il punto di vista del kantismo.

Vediamo. Il fatto è adunque tutto, il fatto che fu, quello che è, e quello che sarà nella coscienza. Ma cosa è il fatto, e cosa è la coscienza? Si dovrebbe anzitutto por mente che questa unione della natura e dello spirito nella coscienza, unione che costituisce l'esperienza, l'esperienza perenne dell'umanità, non è un'unione accidentale, ma fondata sul nesso sistematico della natura e dello spirito, nesso che, come in altre sfere, in altri punti del sistema unisce l'animale ed il pianeta, l'occhio e la luce, l'anima e il corpo, così in questa sfera unisce in modo speciale la natura e lo spirito nella coscienza. Ora questo nesso, questo rapporto, questa unità ove si attua l'esperienza, e fuori di cui non havvi esperienza possibile è l'idea, l'idea quale esiste e può esistere nella coscienza. Onde, dato pur anche che l'idea non fosse che una mera forma, sarebbe la forma asso-

luta dell'esperienza; per modo che l'esperienza ed il suo contenuto non sarebbero che in questa forma, a quella guisa stessa che la materia non può esser materia vivente che nella forma organica della vita. E questo sarebbe già l'elemento ideale dell'esperienza, e di quella realtà che chiamasi fatto di coscienza.

Ma l'idea è forma e contenuto, come è subbietto e obbietto, e quindi l'idea della coscienza non è solo forma, e forma subbiettiva, ma ha un obbietto e un contenuto, o, a parlar con più precisione, il suo obbietto e contenuto speciali. Difatti tutto, in un certo senso, è, o può essere nella coscienza. Imperocchè e la natura e lo spirito, e tutto ciò ch'è nella natura e nello spirito in essa appariscono e si manifestano. E questo apparire e manifestarsi costituiscono l'esperienza e la realtà che nella esperienza è contenuta. Onde i limiti della coscienza sono i limiti dell'esperienza. Perocchè, se vi apparisce la sensazione, vi apparisce anche l'assoluto, come vi appariscono la veglia e il sonno, la vita e la morte, la ragione e la follia, il vero e il falso, la scienza e l'ignoranza, l'uno e il molteplice, il divenire e il non divenire, il mutabile e l'immutabile, il contingente e il necessario, ciò che è, e ciò che fu, in una parola, tutti quegli enti, principii, elementi di cui si compone l'essere e la storia dell'umanità e dell'universo. E il complesso di questi elementi costituisce la realtà e l'esperienza, o la realtà sperimentale. Ora questi elementi potranno anche chiamarsi fatti in quanto sono tutti fenomeni che appariscono nella coscienza. Onde in tal senso è vero dire che il sentire, o anche il pensare l'assoluto, l'infi-

nito, Dio è un fatto, quanto sentire il suono, o se stesso; o che il volere l'universale è un fatto, quanto il volere l'individuale; o che la storia della coscienza di una nazione è un fatto, quanto la storia della coscienza dell'individuo. Ma se son tutti fatti, sono nulladimeno fatti che si distinguono per il loro significato intrinseco, significato che determina la differenza dell'esperienza che si attua nella coscienza. Perocchè l'apparire dell'assoluto nella coscienza vi genera e determina una esperienza diversa da quella del suono, della luce, o di altro; come colla coscienza dell'universale nella vita politica e nello Stato sorge una esperienza altra da quella che s'incontra nella cerchia della vita individuale o della famiglia; o come coll'apparire di Cristo e della sua dottrina sorse una nuova esperienza religiosa e sociale nella coscienza della umanità. E così di altre cose. Ora il principio che in siffatta guisa determina e trasforma la coscienza è l'idea, la quale, a dir così, empiendola di sè, ed in essa svolgendosi vi svolge i varii momenti, e le varie sfere dell'esperienza. Se non che nella coscienza l'idea esiste come idea empirica, naturale, come idea fenomenale, come idea ove l'obbietto è dato e viene ad aggiungersi estrinsecamente al subbietto, e questo a quello, onde il subbietto e l'obbietto si riflettono l'uno sull'altro, l'uno è dall'altro rappresentato senza compenetrarsi e raggiungere la loro assoluta unità. Onde la coscienza è la sfera della parvenza, della riflessione, della rappresentazione, la sfera dell'idea passiva e generata, la sfera del Figlio e dello spirito finito, non la sfera dell'idea attiva e generatrice,

la sfera dell'idea speculativa, o dello spirito infinito. Havvi nondimeno nella coscienza stessa un elemento, un fatto che domina tutti gli altri, e segna il limite estremo della coscienza ed insieme il passaggio allo spirito assoluto, voglio dire, l'idea della scienza. L'idea della scienza si mostra empiricamente come ogni altro fatto nella coscienza, e v'ingenera quei bisogni, quelle aspirazioni, quell'attività, in una parola, quell'esperienza che a siffatta idea risponde. Ora l'idea empirica della scienza contiene la negazione di se stessa in quanto idea empirica, e quindi dell'empirismo in generale. Perocchè nella nozione della scienza è essenzialmente contenuta la ragione del fatto empirico, e quindi della scienza stessa in quanto scienza empirica e fenomenale; nel che sta la necessità della ragione e della cognizione assoluta, necessità che nel sistema concreto dell'idea forma appunto il passaggio dalla religione alla filosofia. Ora ciò mostra, da un lato, che l'idea è nell'esperienza, e genera l'esperienza, e, dall'altro, che vi è in una forma imperfetta e finita (1).

(1) Sarà qui acconcio far notare che questo è il punto di vista, e il significato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. In questo capolavoro di pensiero, di lingua e di stile, Hegel, guardando il problema dal punto di vista dell'idea speculativa o assoluta, ritrae la storia fenomenale dell'idea nella coscienza, e vi dimostra come l'idea, spinta dalla sua dialettica, si svolge nella coscienza, e come giunta al termine di questo svolgimento nega la coscienza, e mediante questa negazione s'inalza alla sua sfera assoluta. Si son rivolte varie obbiezioni contro questo libro che in un suo recente scritto (*Revue des Deux Mondes* 1° febbrajo 1872) V. Cherbuliez chiama sibilli-

Onde vie maggiormente chiarire questo punto sarà opportuno brevemente ritrarre lo svolgimento della coscienza quale è avvenuto ai giorni nostri nel movimento della filosofia germanica.

no, e che difatti lo è, non però nel senso in cui l'intende forse il valente scrittore, bensì in questo, che vi si vaticina una nuova vita dello spirito. Si è detto primieramente che se la *Fenomenologia dello spirito* è, come l'ha chiamata Hegel, *un viaggio di esplorazione*, vale a dire, una indagine che deve condurre la mente al punto di vista speculativo o al sistema, questo verrà dopo la *Fenomenologia dello spirito*. E nondimeno la *Fenomenologia dello spirito* suppone già il sistema, poichè non solo il suo contenuto vi è sviluppato speculativamente, ma è, infino ad un certo punto, lo stesso contenuto del sistema. Onde, o la *Fenomenologia dello spirito* è il tutto, ed in tal caso il sistema non ha più ragion d'essere, ovvero presuppone il sistema, ed in tal caso non se ne vede lo scopo e l'importanza, nè si comprende come possa essere un'avviamento, una introduzione al sistema. E che presupponga il sistema è confermato dal fatto che nel sistema essa non è più che un momento, poichè si ritrova nella *Filosofia dello spirito*, e vi si ritrova ristretta entro gli angusti confini di una sfera dello spirito subbiettivo. — Si può accordare che queste obbiezioni siano fondate, solo però in questo senso che la *Fenomenologia dello spirito* presuppone il sistema, e che il sistema starebbe senza la *Fenomenologia dello spirito*. Ma ciò non toglie nè il sistema, nè l'importanza della *Fenomenologia dello spirito*. Si noti primieramente che, quantunque la *Fenomenologia dello spirito* sia venuta in luce prima della *Logica* e dell' *Enciclopedia* (a), è certo che Hegel avea già sbozzato il sistema nella sua mente non solo, ma sulla carta fino dal 1800 (b). Si dirà: se il sistema esisteva

(a) La *Fenomenologia dello spirito* fu pubblicata a Ramberg nel 1807, la *Logica* a Nuremberg nel 1812, e l'*Enciclopedia* a Heidelberg nel 1817.

(b) Vedi Rosenkranz: *Hegel's Leben* (Vita d'Hegel) e *Haym*: *Hegel und seine Zeit*, (Hegel e il suo tempo).

§ VII.

Filosofia della coscienza.

La coscienza ha percorso nella filosofia germanica tre stadii cui corrispondono tre dottrine l'una delle qua-

già, perchè la *Fenomenologia dello spirito?* — Vi sono varii perchè. Vi ha primieramente una ragione che chiamerò subbiettiva. Hegel meditando la *Fenomenologia dello spirito* andava con ciò stesso maturando e compiendo il sistema. Perocchè facendo una rivista sistematica della coscienza, andava sempre più accertandosi della limitazione del punto di vista della coscienza, e confermandosi in quello in cui si muove il suo sistema, nel punto di vista dell' idea speculativa o assoluta. Ed in questo senso egli ha potuto dire che la *Fenomenologia dello spirito* è un *viaggio di esplorazione*. Ma vi ha un' altra ragione la quale potrà chiamarsi obbiettiva. L' idealismo di Kant e di Fichte non s'innalza al di là della coscienza, come si mostrerà qui appresso. La *Fenomenologia dello spirito* è una confutazione di questo idealismo, ma una confutazione nel senso in cui Hegel intende, ed in cui difatti si deve intendere il confutare. Perocchè non si confuta una dottrina ponendosi fuori di essa e rigettandola come opposta ad un'altra dottrina, ma collocandosi, a dir così, nel suo centro, ed affermandola e negandola ad un tempo; affermandola come un momento del vero; negandola, mostrando, cioè, che non n' è appunto che un momento, il quale per ciò stesso trovasi assorto in una più alta unità. Perchè questo è il sistema, e questa la cognizione sistematica. Ed in siffatta guisa la *Fenomenologia dello spirito* confuta l'idealismo subbiettivo. Essa dimostra, cioè, come l'idea sia nella coscienza, ma solo vi sia in una forma limitata, e quindi come l'idealismo subbiettivo che in essa si muove non sia che un momento dell' idealismo assoluto. In tal guisa nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si separava dalla Filosofia di Kant e di Fichte, ma se ne separava riconoscendone il significato storico ed anche assoluto, per ciò che vi dimo-

li è conosciuta col nome di filosofia della *esplicazione*, o dello *schiarimento (Aufklärung)*, l'altra è la filosofia di Kant, e la terza la filosofia di Fichte. A queste

stra che l'idea è nella coscienza, quantunque in una forma inferiore. Nè solo vi si separava da Kant e da Fichte, ma vi segnava un passo innanzi sulla filosofia di Schelling. Imperocchè, mentre in Shelling la natura e lo spirito si muovono su due linee parallele, come due poli che non si differenziano che quantitativamente, nella *Fenomenologia dello spirito* vi è già il concetto di sistema come evoluzione dell'idea secondo la natura qualitativa e specifica dei suoi varii momenti, e quindi il concetto dell' assoluto in quanto spirito. — Tale è la posizione che occupa la *Fenomenologia dello spirito* nella formazione e manifestazione del pensiero egheliano. Essa sta col sistema, in qualche modo, nella stessa relazione in cui stanno tra loro taluni dialoghi di Platone; l'*Alcibiade* e il *Fedro*, per esempio, nei quali si trovano già sbozzati i primi tratti di un pensiero più sviluppato e più compiuto, quale è quello che è esposto nel *Parmenide*, nel *Timeo*, nella *Republica*, e che lo presuppongono. — Quanto all'altra obbiezione, come avviene, cioè, che nel *sistema* la *Fenomenologia* non sia più che una sfera dello spirito subbiettivo, e quindi una sfera formale e astratta rimpetto alle sfere più concrete dello spirito, quali lo Stato, l'arte, la religione, che Hegel ha non pertanto introdotti nella *Fenomenologia dello spirito;* questa obbiezione non si può sciogliere che guardando ad un tempo alla natura dello spirito, ed allo scopo che si propone Hegel nella *Fenomenologia dello spirito.* Quella unità, quel nesso profondo che s'incontra già ne' varii elementi della vita animale diviene anche più intimo e più profondo nello spirito. Onde, se nell'animale, e anzitutto nell'animale perfetto il cervello e il cuore, i nervi e il sangue sono sì strettamente uniti che l'uno è in qualche modo nell'altro, ciò è anche più vero dello spirito ove le sfere superiori si trovano già nelle inferiori, ma vi si trovano empiricamente, come fatti, falsate e disformate (1). Per esempio, l'intendi-

(1) Vedi su questo punto Hegel: *Filosofia dello Spirito* § 381. (Edizione francese).

tre filosofie che possono chiamarsi *Filosofie della coscienza*, in quanto tutte e tre si muovono entro i confini della coscienza, si è contrapposta in questi ultimi tempi

mento è già nella follia, la religione, la scienza, e il loro obbietto, la verità, l'assoluto, sono già nella sensibilità, e nella coscienza. Nel sistema ciascheduna sfera deve esser determinata secondo la sua natura specifica, vale a dire, secondo la sua idea, la quale è forma e contenuto. Ora, quantunque l'obbietto della religione e della filosofia discenda nella coscienza, questa, per ciò appunto che non è adequata all'assoluto obbietto, lo disforma; e ne disforma non solo la forma, ma eziandio il contenuto, in quanto non può contenerlo ed esprimerlo nella verità e nella unità della sua natura, in altra parola, in quanto l'assoluto obbietto vi esiste come obbietto fenomenale, e non come obbietto assoluto. Quindi nel sistema la *Fenomenologia* costituisce, come l'abbiamo notato, una sfera astratta e formale, una potenzialità relativamente alle sfere più alte dello spirito; e costituisce una sfera dello spirito subbiettivo, subbiettivo non nel senso kantiano, ma nel senso in cui questo momento è determinato nel sistema, nel senso, cioè, che lo spirito è ancora rinchiuso nella sfera della sensibilità e della coscienza, e non si è svolto ed attuato nella sfere più concrete e più obbiettive dello Stato, della religione etc. Questa è la vera posizione della *Fenomenologia* nel sistema. Ora perchè Hegel ha introdotte nella *Fenomenologia dello spirito* il contenuto delle sfere più concrete dello spirito? Appunto per le ragioni innanzi esposte. Come tutto è in qualche modo nella coscienza, e la forma della coscienza, la riflessione e la rappresentazione, penetrano e si riproducono nelle più alte sfere dello spirito, benchè non vi siano che come momenti subordinati e relativamente superati, Hegel, volendo dimostrare la limitazione del punto di vista della coscienza, dovea dimostrare in qual guisa queste sfere sono nella coscienza. E per dimostrarlo dovea dimostrare non che l'idea non è nella coscienza, bensì che vi è, ma vi è in una forma imperfetta e limitata. Perchè questa è la dimostrazione, e questa, lo ripeto, la scienza sistematica. Dimostrare sistematicamente, o nel sistema il sentimento vuol dire di-

la dottrina dell'*inconscio (des Unbewussten)* (1) il cui autore è E. v. Hartmann. E anche di questa terremo discorso.

Nello svolgimento della coscienza la dottrina dello *schiarimento* tiene il posto più immediato e più superficiale. Essa consiste a pigliar l'obbietto, qual è dato empiricamente nella coscienza, e a *schiarirlo*, vale a dire, a ragionarvi sopra, per determinarne la natura, con argomenti estrinseci, subordinati o anche estranei alla cosa. Onde è appena una dottrina. In realtà è la coscienza ordinaria e volgare che ha indossato una tal quale veste scientifica. La psicologia e l'antropologia empiriche sono il campo prediletto di questa dottrina. E si comprende, poichè sono il magazzino donde si posson cavar fuori ragioni ed argomenti di ogni sorta. Cosa è la religione? Quale n'è il fondamento? Si guarda nel magazzino, vi si trova la paura, l'astuzia, l'interesse, e facendo un certo raffronto tra essi e la religione, si poggerà questa su quelli. Ovvero, come havvi anche

mostrare come la ragione, l'idea è nel sentimento o, ciò che torna lo stesso, come il sentimento è nell'idea e nel sistema. E per ciò dimostrare fa duopo guardare il sentimento da un più alto punto di vista, dal punto di vista dell'unità e dell'idea assoluta. Il che si applica ad ogni cosa, e quindi anche alla coscienza. E in tal guisa Hegel guarda e determina la coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*.

(1) Ho creduto dover volgere il vocabolo tedesco, *Unbewusst*, nell'italiano, *inconscio*, perchè esprime meglio d'*inconsapevole* il vocabolo tedesco che è il contrapposto di *Bewusstsein, Bewusst (coscienza, conscio)*; mentre *consapevole* esprime piuttosto il *Gewusst*, da *Wissen*, il *sapere in generale*, il cui contrario è l'*Ungewusst, l'inconsapevole, l'insciente*.

la morale, la religione, sarà al più la morale, e un mezzo di moralizzare gli uomini. E lo Stato su qual principio è fondato? Taluni anche qui si atterranno all'interesse e all'astuzia, altri vi aggiungerà la forza, altri l'utile (2). Perchè tutte queste ragioni si trovano nel magazzino, e possono tutte ad arbitrio applicarsi allo Stato o alla religione. E così avverrà in altre questioni. Per esempio, l'uomo teme la morte, e non è aggradevole lo spettacolo della morte. Si applicherà questo fatto psicologico alla pena di morte, e si dirà che la pena di morte è fondata sull'esempio. Socrate vicino a morire raccomanda a Critone di sacrificare un gallo ad Esculapio. È un pensiero strano che solo la mente turbata dal veleno potea suggerire a Socrate. Tale è la spiegazione che ne dà non so qual *Aufklärer, schiaritore*, come chiamano in Germania i seguaci di questa dottrina.

La dottrina dello *schiarimento* dominò anzitutto in Germania nel 18° secolo e fino alla venuta di Kant. Nicolai, Eberhard, Garve, Sulzer, Campe, Meiners ne furono i precipui rappresentanti. Klopstock e Herder ne segnano, a dir così, i limiti estremi, ma non li varcano. Lessing, che la chiama *ein seichtes Geschwätze*, un cianciare insipido e triviale, non pertanto si muove anch'egli nella sua cerchia.

Da questi pochi tratti è agevole scorgere che la

(2) L'utile è il principio cui si appoggia anzitutto questa dottrina che per questo lato si rannoda alle dottrine utilitarie francesi e inglesi.

dottrina dello schiarimento rappresenta l' incontro immediato de' due elementi essenziali della coscienza, del subbietto e dell'obbietto. Il subbietto pensa l'obbietto, ma lo pensa qual elemento estrinseco e accidentale, il che torna a dire che non pensa la natura e le relazioni intrinseche e necessarie nè dell' obbietto, nè di se stesso. Onde in questo incontro il subbietto e l'obbietto si toccano senza realmente congiungersi, e come si sono empiricamente incontrati, così dopo l' incontro si dividono e ricadono nella sfera della coscienza empirica, irriflessa e volgare (1).

La Filosofia di Kant chiude l'era di questo empirismo, e segna un più alto punto di vista nello sviluppo della coscienza. Ivi il subbietto non si unisce più fortuitamente ed arbitrariamente all'obbietto, ma la loro unione deve essere il risultato di una critica antecedente. Se, come l'abbiamo mostrato, il criterio kantiano è irrazionale e inadeguato alla cognizione filosofica, pure la mente vi si trova spinta a far la rassegna degli elementi della coscienza, e ad esaminarne e definirne l'intrinseco significato. Onde in questo senso si può dire che qui la coscienza ha coscienza di sè. Ora il più alto punto che in questa rassegna critica raggiunge la filosofia kantiana è l'appercezione *trascendentale* dell'io (2),

(1) Intorno alla storia di questa dottrina nella coscienza, al suo antagonismo colla fede, all'utile qual suo principio fondamentale, ed alla verità in essa contenuta: V. Hegel *Fenomenologia dello spirito* (BB) II. *Die Aufklärung.*

(2) Ricorderemo che Kant distingue il *trascendentale* e il *trascendente.* Il pensiero *trascendentale* è il pensiero *a priori* — *le catego-*

l' *io penso*. È il più alto punto, in quanto l'io, ed un certo pensiero dell'io sono la condizione, il principio centrale non solo dell'intuizione, ma delle categorie e delle idee. Onde, come non havvi esperienza o pensiero senza l'intervento delle categorie e delle idee, così, a loro volta, le categorie e le idee non sono, o quand'anche fossero, non possono operare, attuarsi senza l'intervento dell'io. E questo risultato finale è appunto quello cui dovea giungere la critica kantiana, e che è virtualmente contenuto nel suo punto di partenza. Imperocchè in questa critica, è l'io, e l'io subbiettivo che pone il quesito, e che per ciò stesso deve scioglierlo; vale a dire, è l'io che dubita e diffida, e dubita e diffida della ragione che è in lui, e quindi di se stesso in quanto ente e obbietto razionale (1). Onde l' io *criticante* (*das cri-*

rie, e *le idee*. Ed è trascendentale in questo senso che supera l'esperienza, ed è la condizione dell'esperienza. Il pensiero è *trascendente* quando trascende i suoi limiti, vale a dire, trasporta il subbiettivo nell'obbiettivo, in altra parola, quando attribuisce le categorie e le idee all'esistenza reale ed alla natura essenziale dell'obbietto. Onde l'*io penso* è un'appercezione *trascendentale* in quanto è un pensiero puro, *a priori*, la condizione, e l'unità di ogni altra appercezione. Ma diviene *trascendente* quando si volesse applicare alla natura reale ed intrinseca dell'io.

(1) E difatti il subbietto, l'io piglia la posizione critica perchè si diffida non del suo essere empirico, ma del suo essere razionale, vale a dire, della ragione ch'è in lui, e mediante la quale e nella quale può solo pensare l'obbietto e se stesso, in quanto obbietto razionale; può pensare, cioè, la sua natura essenziale, la sua essenza. Ed in questo senso Kant fa la critica dell'*idea* dell'io, del subbietto, dell'anima, e dimostra, a suo modo, che siffatta idea non ha verun significato obbiettivo, e che quando se ne vuole conchiudere che

ticirende Ich), per dirla alla tedesca, si divide violentemente non solo dalla ragione, ma da se stesso in quanto ente razionale, e trovasi avvinto ad un tempo nella negazione e nell'empirismo della coscienza. E mentre crede, a dir così, dominare il contenuto della coscienza sottoponendolo alla critica, nel fatto vi sottostà, e vi sottostà perchè non lo critica dimostrandolo e deducendolo, il che costituisce la vera critica, il vero ed assoluto giudicare, ma ricevendolo quale gli si affaccia empiricamente nella coscienza; in altra parola, egli non lo pone, ma presuppone. Quindi il subbietto e l'obbietto, il fenomeno e il noumeno, le categorie e le idee, la ragione teoretica e la pratica, sono dati, elementi empirici, ed empiricamente pensati e giudicati. E l'*io penso* è anch'esso un atto o fatto empirico subbiettivo, cui si aggiunge alla stessa guisa, empiricamente, cioè, l'obbietto, il contenuto della coscienza. Ne siegue che il problema rimane insoluto, rimane problema. In altra parola, il subbietto, l'io rimane al punto di arrivo quel che era al punto di partenza, l'io negativo e criticante, l'io che spezza empiricamente l'unità, e la lascia così spezzata, che lascia, cioè, due fatti, due ragioni, due mondi fenomenali, due mondi che appariscono l'uno di fronte all'altro, non si sa perchè nè come (1). Se adunque la dottrina kantiana supera il punto di vista della dottrina dello *schiarimento,* in quanto il problema vi è posto e sviluppato in una forma più pre-

havvi un io, un'anima reale ed essenziale si cade in un *paralogismo.*

(2) Vedi più sopra § II e III.

cisa, più determinata e più metodica, essa però non oltrepassa i confini della coscienza e dell'empirismo.

Nondimeno havvi nell'appercezione trascendentale dell'io il germe di un più alto punto di vista, e questo germe svolge la dottrina di Fichte.

La posizione che piglia Fichte rimpetto al problema della scienza non è più il dubbio e la critica. Egli considera la critica come un momento già superato, e superato virtualmente dalla filosofia stessa di Kant. Il punto ove questa filosofia si sarebbe svincolata dalla critica ed elevata, a dir così, al di sopra di se stessa sarebbe precisamente l'appercezione trascendentale dell'io. Onde la *dottrina della scienza (Wissenschaftslehre)*, così Fichte chiama la sua filosofia (1), sarà una continuazione della filosofia critica, in quanto porrà questo principio a suo fondamento, da esso piglierà la mossa, e svolgerà, deducendoli, i suoi varii momenti, il suo contenuto, quel contenuto stesso che la filosofia critica le ha trasmesso, ma in una forma empirica, rotto e spezzato. Difatti la filosofia di Fichte è una sistematizzazione della filosofia di Kant, è un primo tentativo di sistematizzazione secondo la forma assoluta o speculativa. Così le categorie, la ragione teoretica e la pratica che Kant enumera, descrive ed ordina empiricamente, Fichte le deduce dall'io. La filosofia di Fi-

(1) Fichte l'ha così chiamata perchè considera la filosofia come *scienza della coscienza*. La coscienza (*Bewusstsein*) in generale è sapere (*Wissen*), ma sapere istintivo, irriflesso, e quindi non vero sapere. La filosofia, al contrario, è la scienza, la dottrina (*Lehre*) di questo sapere, è la coscienza scientifica.

chte è quindi l'anello che unisce la filosofia di Kant con quelle di Schelling e di Hegel. In altra parola, essa segna il più alto punto in cui l'idea apparisce nella coscienza, e il passaggio dall'idea fenomenale all'idea speculativa e assoluta.

Secondo Fichte il principio assoluto della cognizione non deve essere un principio immediato, ma mediato, un principio che contiene la differenza, ed è l'unità della differenza. Siffatto principio non è la sostanza immediata e astratta, ma la sostanza concreta, la sostanza o la nozione che si mediatizza e si realizza, e ritrova se stessa, è per sè, è coscienza di sè, in siffatta opposizione della nozione e della realtà. Questo principio è l'*io*, e la posizione dell'io. L'io è, e s'afferma, si pone, ed in questo suo porsi è virtualmente rinchiusa ogni altra posizione; il che vuol dire che il sistema della cognizione è una serie di evoluzioni, di deduzioni dell'io. E difatti l'io è coscienza di sè *(Selbstbewusstseyn)*, o, a dir meglio, l'io e la coscienza di sè sono una sola cosa. Il mio io non si pone come io che in quanto è coscienza di sè, e, viceversa, non è coscienza di sè che in quanto è io. In altra parola, l'io non si pone come io che in quanto è subbietto-obbietto. Questa è la prima posizione dell'io, la posizione più generale e più astratta, la posizione in cui l'io è uguale, e quindi obbietto a se stesso: A=A. Ma, per ciò che nella coscienza di sè l' io è obbietto a se stesso, la sua differenziazione non è che una differenziazione astratta e formale, e quindi l'obbietto non è un vero non-io, un non-io reale, il cui contenuto differisce da quello dell'io. Nondimeno la co-

scienza di se è anche coscienza *(Bewusstsein)*, e nella coscienza havvi un qualchè, un obbietto che non è più quello della prima posizione, l'io, ma un vero non–io, il che genera un'opposizione reale, un'opposizione in cui l'io e il non-io *(Nicht–Ich)* differiscono ad un tempo per la forma e pel contenuto : A—A. Ma anche in questa opposizione il rapporto de'termini non è sciolto. Il *minus* A non è il *minus* A che di A, il negativo non è il negativo che del positivo, in altra parola, il non-io è il non-io dell'io; è l'io che si pone, e ponendosi si limita. Il limite è l'unità di questo rapporto, l'unità, la sintesi della coscienza (1). Il limite è il limite dell'io e del non-io, il punto ove essi si dividono e si uniscono, sono due ed uno ad un tempo. Ma è l'io stesso che pone il limite. L'io non si pone, non è io attivo e reale che in quanto, ponendosi, pone un punto di fermata, e, ponendolo, lo toglie. Se non ponesse il punto di fermata, la sua attività sarebbe un'attività indefinita, non sarebbe l'attività dell'io. Ma, se non lo togliesse, anche in tal caso non sarebbe più l'io attivo, l'io che fa ritorno su se stesso, vale–a–dire, l'io consciente, in una parola, l'io. Quindi l'io è limitante e limitato, ed è limitante e limitato in quanto egli pone il limite, e lo pone per se stesso. « Sì l'io, dice Fichte, che il non-io sono posti dall'io e nell'io

(1) Questa terza posizione, o proposizione *(Satz)* (A±A) è la proposizione sintetica, o *des Grundes*, del *perchè*, della *ragione fondamentale*, la ragione fondamentale delle cose essendo la ragione sì della loro differenza che della loro unità. E questa ragione è anche la sintesi, la quale non è vera sintesi che in quanto è l'unità delle differenze.

come vicendevolmente limitati »: ovvero: « io oppongo nell'io divisibile un non-io parimenti divisibile » (1).

Queste sono le tre proposizioni fondamentali della *dottrina della scienza* sulle quali Fichte crede poter elevare l'intero sistema. Per esempio, nel limite l'io è passivo e attivo ad un tempo. Perocchè limitandosi pone il non-io come limitante, e se stesso come limitato dal non-io. Qui l'io ha coscienza di sè, si sa come io, ma come io determinato dal non-io. Egli è quindi passivo. E questo è l'io *teoretico,* o in quanto *intelligenza.* Ma, dall'altro canto, per ciò che ponendolo fa suo il *non-io*, l'io determina, a sua volta, il non-io, e determinandolo sopprime il limite, è io attivo. E questo è l'io *pratico*, l'io in quanto *volere.*

Questi pochi tratti bastano a fissare il punto di vista della filosofia di Fichte, e ci pongono in grado di valutarne il significato (2).

(1) « *Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind Beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander gegenseitig beschränkbar...Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.* » E difatti, l'attività dell'io consistendo nel porsi un limite nel non-io e a toglierlo, l'io e il non-io sono piuttosto *limitabili* et *divisibili* che *limitati e divisi.*

(2) In questa rapida esposizione della dottrina di Fichte io mi attengo, e debbo attenermi al primo getto del suo pensiero, alla sua dottrina, cioè, originaria e genuina, e fare astrazione da certe modificazioni e vedute estranee che vi ha introdotte posteriormente Fichte, o il Fichte posteriore (*später Fichte*), come dicono i tedeschi, quali si trovano, per esempio, nel suo *Anweisung zum Seliger Leben (istruzione, consigli per raggiungere la vita beata)*, nel *Fichte's und Niethammer's philosophische Journal,* e nell' *Ueber das Wesen des Gelehrten (sulla natura del letterato),* e che, quantunque esposte in

Questa filosofia è in certo senso una critica della critica kantiana, e segna al tempo stesso il punto cui può raggiungere il pensiero che non valica i confini della coscienza. Ed invero, nel mentre Fichte si adopera a dedurre e sistematizzare, secondo la forma assoluta, e muovendo da un'affermazione, il contenuto della critica kantiana, ne dimostra per ciò stesso il falso. Ma, d'altro canto, il suo tentativo per superare il punto di vista della filosofia kantiana rimane un tentativo, uno slancio della mente che ricade al di qua del segno nella cerchia dell'empirismo della coscienza. Hegel riassume in una parola i difetti della filosofia di Fichte. « La filosofia di Fichte, dice egli, prelude alla speculazione, ma nulla ha di speculativo » (1). Questo è il vero, e dice tutto intorno alla dottrina di Fichte. Perocchè cosa sono l'io e il non-io in questa dottrina? Due fatti empirici quali si trovano nella coscienza, ma che non sono per nulla dedotti e dimostrati. Fichte dice: l'io si pone e, ponendosi, pone il non-io, il che costituisce la coscienza di sè. Già, se si considera la forma di questa posizione o proposizione fondamentale *(Grundsatz)*, si vedrà che è la forma di

una forma popolare, hanno un significato più speculativo. Perchè gli è chiaro che queste vedute Fichte le deve alla influenza ch'ebbe sulla sua mente lo sviluppo posteriore del pensiero germanico, vale a dire, la filosofia di Schelling e di Hegel.

(1) Le parole di Hegel (Storia della Filosofia. Vol. 15, Ed. di Berlino 1844, p. 577) sono: *Diese Philosophie enthält nichts Speculatives, aber sie fordert das Speculative.* « *(Questa filosofia non contiene nulla di speculativo, ma richiede la speculazione*) ».

ogni proposizione empirica. Sotto questo rapporto, *l'io si pone* non differisce da, *la volontà si pone, l'imaginazione si pone*, e d'altre simili posizioni. E come l'io, ponendosi, pone un non-io, così può dirsi della volontà che, ponendosi, pone un qualchè, un obbietto ch'essa vuole, o dell'imaginazione che, imaginando, pone un qualchè, un obbietto che imagina, e via discorrendo. Ma qual'è la ragione intrinseca, la necessità di queste posizioni e di questi rapporti? Ecco quel che non vi si vede e dimostra, e non vi si dimostra perchè tale è l'empirismo. L'empirismo, intendo dire, osserva i fatti, e al più li descrive (1), ma non li dimostra, e quindi non li pone, ma li presuppone, e li presuppone come posti, generati da quella ragione appunto ch'esso non può afferrare. Onde in realtà la posizione di Fichte non è una posizione, ma una presupposizione.

Fichte enuncia un pensiero profondo allorchè insegna che il principio della scienza non deve essere un principio astratto, la sostanza o la nozione astratta, bensì un principio concreto, un principio che sia l'unità delle differenze e opposizioni. E si può dire questo essere il criterio, la norma fondamentale che distingue la specu-

(1) Dico osserva e descrive i fatti, ma dovrei aggiungere che li osserva e li descrive a suo modo, empiricamente, cioè; il che non significa affatto osservarli a descriverli compiutamente ed esattamente. E se si pone mente che osservare e descrivere i fatti non è soltanto osservarli e descriverli partitamente, ma eziandio ed anzitutto nelle loro relazioni, diverrà vieppiù evidente quanto fallace sia l'empirismo.

lazione moderna, ed anzitutto l'egheliana dalla vecchia metafisica. Ma questo principio è forse l'io? L'io, la coscienza è un principio, un'unità. Ma vi sono varii principii, varie unità, e nel sistema ogni sfera ha la sua unità. La sfera meccanica, la chimica, l'organica hanno ciascheduna la sua unità, il suo principio specifico. Ma qui si tratta dell'assoluto principio, dell' assoluta unità, di quella fuori della quale tutto è presupposto e generato, e quindi esiste empiricamente ed è empiricamente pensato. Ora la coscienza, in quanto coscienza, non è questo principio, e la dottrina stessa di Fichte che è la più alta espressione della coscienza ce ne porge la dimostrazione, e una dimostrazione che troviamo sì al suo punto di partenza che a quello di arrivo. Ed in vero, di qual io Fichte intende parlare al punto di partenza, o nella prima posizione A=A? Intende parlare di un io infinito, o di un io finito? (1) L'io si pone. Certo, l'assoluto si pone, e tutto è posto nella sua posizione. Ma l'io di Fichte è l'io assoluto, o l'assoluto? (2) Gli è

(1) Non è difficile discernere fin dalla prima mossa che l'io di Fichte è un io empirico e finito. Ma quel che è meno chiaro è il pensiero subbiettivo di Fichte, di qual io, cioè, egli intenda parlare. Perchè intorno a questo punto il suo pensiero è avvolto in un velo che si stende su tutta la dottrina, e non si squarcia che alla fine, allorchè l'io empirico trovasi di fronte al non-io, o, ciò che torna lo stesso, all'io assoluto.

(2) Dico l'io assoluto, o l'assoluto, perchè se l'io di Fichte non è nè l'io assoluto, nè l'assoluto ne siegue evidentemente che non è l'assoluto principio. E questo è il punto di cui qui si tratta. Quanto poi alla questione se l'assoluto sia l'io, la coscienza, la personalità assoluta, questo è precisamente il problema alla cui soluzione mira la presente indagine.

chiaro che non è nè l'uno nè l'altro. Imperocchè qual è il termine delle evoluzioni dell'io? Qual il risultato cui perviene dopo essersi in diverse guise combinato col non–io nelle diverse sfere della ragione teoretica e della pratica? Un risultato negativo, il risultato stesso della critica kantiana; l'io, cioè, giunto al termine e al più alto punto della sua carriera trovasi dinanzi un inciampo che non può rimuovere e sormontare, un non-io cui egli aspira, un obbietto della fede e dell'amore, ma che recede indefinitamente, e non gli è dato cogliere ed attuare. Ora questo non-io inattingibile, — il noumeno, la cosa in sè di Kant, — è appunto o l'assoluto, o l'io assoluto, dato che l'assoluto sia l'io assoluto. Ne siegue che l'io di Fichte è un io finito, un io posto, ma che non pone, e non pone nè l'obbietto nè se medesimo.

E siffatto risultato è la conseguenza del principio donde muove la *dottrina della scienza*. Ed invero, le tre proposizioni fondamentali di questa dottrina sono tre proposizioni empiriche le quali significano il contrario di quello dovrebbero significare, o si vuol far loro significare. Imperocchè, mentre vengono enunciate come proposizioni fondamentali, si svolgono non per dedurne proposizioni subordinate, ma per raggiungere un principio assoluto, che poi nemmanco si raggiunge. Il che dimostra che non hanno di fondamentale che il nome. E, in ogni modo, che se ne consideri la forma o il contenuto, sono proposizioni che non valgono a condurre a quella meta cui si aspira. E difatti, non si vede, e non vi ha ragione perchè si muova dalla *coscienza di sè*, cioè a dire, dalla posizione più astratta e più

vuota. L'io che pone, che pone se stesso e il suo non-io deve essere l'io più reale e più concreto, l'io assoluto. Quindi la prima posizione è una posizione empirica, che Fichte ha trovata tra le altre posizioni o, come anche chiamansi, *fatti di coscienza*, e che ha collocato al punto di partenza per ragioni parimenti empiriche, vale a dire, per ragioni subbiettive sue particolari, ma che in realtà vanno contro allo scopo ch'egli ha in mira. E la seconda posizione non vale più della prima. La prima posizione A=A è la posizione ove l'io essendo obbietto a se medesimo non contiene una differenza reale, un vero non-io. È la posizione dell'identità astratta, l'*om, om, om* dell'Indiano. E con siffatta proposizione non si va innanzi, non si costruisce il sistema. Fa duopo adunque porre nell'io una differenza reale, quale sarebbe, per esempio, la differenza dell'io e della natura. Ora come procede Fichte? La coscienza di sè *(Selbstbewusstsein)*, dice egli, è anche coscienza *(Bewusstsein)*. Ma nella coscienza è dato un qualchè, un obbietto altro da quello della coscienza di sè, e questo è il non-io, la differenza, la negazione reale: A—A. Ora questo non è dedurre il non-io dall'io, ma introdurvelo empiricamente e, a dir così, di straforo. Già si noti che la coscienza come tale è un certo rapporto, una certa unità dell'io e del non-io, unità che devesi determinare nel sistema, e che si distingue da altre unità, come, per esempio, da quella della sensazione. Ora, pur supponendo che questa unità, la coscienza, sia qui, nella seconda posizione, dedotta, nella coscienza come tale non havvi che la coscienza, vale a dire, havvi un certo

obbietto, ma un obbietto indeterminato, la possibilità del non-io, ma non quel non-io reale di cui abbisogna Fichte per andare innanzi. Questo non-io può essere l'assoluto, la natura, il pensiero, o l'io stesso. Perocchè la coscienza di sè è anch'essa una determinazione, un momento concreto della coscienza (1). E sono questi obbietti, questi non-io che Fichte trova nella coscienza concreta, e aggiunge empiricamente all'io nella seconda proposizione. Onde nè la prima nè la seconda proposizione sono veramente dedotte e dimostrate.

Quanto poi alla terza essa in certo modo esprime e definisce il vero significato di questa dottrina. Intendo dire che l'io e il non-io vi s'incontrano e si toccano sul limite, ma rimanendo l'uno al di qua e l'altro al di là, senza internamente congiungersi e compenetrarsi. Perocchè il limite, che è il limite dell'io e del non-io, li divide più che non li unisce, o non li unisce che estrinsecamente. Onde la loro natura reale e obbiettiva rimane divisa. E questo limite che li divide al punto di partenza è quello stesso che si ritrova allorchè, giunti al termine delle loro evoluzioni, l'io ed il non-io s'imbattono in quel inciampo che non vien lor dato superare, e che li fa indefinitamente ripiombare nel finito, nell'ignoranza di loro medesimi e de' loro rapporti, in una parola, nella loro natura. Perocchè questo limite, questo inciampo insuperabile è l'inciampo stesso

(1) Il che eziandio dimostra che Fichte, poichè muove dall'astratto, avrebbe dovuto incominciare colla coscienza piuttosto che con la coscienza di sè.

dell'io, della coscienza, dell'empirismo (1). Ed è un inciampo, una barriera che Fichte stesso si è inalzata fin dalle prime mosse nelle seguenti parole. « Il pensiero, dice egli, non è l'essenza, ma solo una determinazione *dell'essere;* e vi sono oltre al pensiero molte altre determinazioni del *nostro essere.* Mi restringerò a fare inoltre osservare che, quando si va al di là dell' *io sono*, si cade nello spinozismo. La sua unità (2) è un qualchè che *deve*, ma non può esser da noi attuata; non è un qualchè che è (2) ». Con queste parole Fichte si chiudeva la via alla soluzione del problema, e facea in qualche modo indietreggiare la filosofia al di là del punto ove l' avea lasciata Cartesio. Perocchè, per quanto indeterminato e imperfetto possa essere l'adagio cartesiano, *cogito ergo sum*, pure in esso è implicitamente posta l' unità dell' essere dell' io e del pensiero, e un'unità ove il pensiero è il principio determinante. Secondo Fichte, al contrario, nell'*io penso*, l'io è il principio, e il pensare o il pensiero è una determinazione, un modo dell'io, un qualchè di subordinato all'io. E non altro dice l'empirismo. Io penso, io voglio, io imagino ecc., io sono il principio attivo e generatore di

(1) V. su questo punto § IX.

(2) L'unità dell'*io sono*.

(3) *Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. Ich bemerke nur noch, dass, wenn man* Ich bin *überschreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muss. Seine Einheit ist Etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann; sie ist nicht Etwas, das ist.* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* p. 23.

questi varii modi, e del pensiero non meno che degli altri. È l'appercezione trascendentale di Kant, nella quale non havvi di trascendentale che il vocabolo, perchè in realtà è un'appercezione empirica e volgare. *Io* penso. In questo suo pensare sembra che l'io abbia paura del pensiero, abbia paura, cioè, che il pensiero si ribelli e lo divori. E l'io di Fichte sente questa paura, e la sente appunto perchè è l'io empirico, e non il vero io, l'io che essendo penetrato dal pensiero, anzi essendo divenuto pensiero, pensa intrepidamente le cose e se stesso. L'io empirico è l'io pauroso, perchè è quel *despota tenebroso* di Rückert (1), il quale ha appunto paura di ciò di cui i despoti hanno paura, della luce della verità. Imperocchè la verità si pensa, e si pensa non come verità dell'io, ma come verità obbiettiva e assoluta, come verità. E questo pensare sgomenta l'io empirico, l'io della coscienza, il quale, per così pensare, deve immolar se stesso nel pensiero. E nondimeno solo così muorendo può nascere alla vera vita, a quella vita, ove pensando la verità, può anche pensare quella verità che è in lui, e che lo fa quel che è. Onde l'*io penso* dell'io empirico non è un pensiero, o un pensare, ma una illusione dell'io che crede generare il pensiero, mentre è dal pensiero generato. Fichte dice: oltrepassando l'*io sono* s'incontra lo spinozismo, e l'*io sono* non è più che un *Sollen*, un qualchè che *deve* essere, ma che *non è*. Questo è appunto un ragionare em-

(1) *Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt Das Ich, der dunkele Despot. (Perchè, ove si desta l'amore, muore l'io, il despota tenebroso). Rückert,* — traduzione delle poesie di Dschelaleddin.

pirico. Imperocchè qui non si tratta di sapere se, spingendosi al di là dell' *io sono*, s'incontra lo spinozismo, potendo benissimo avvenire che l'*io sono*, nel senso in cui l'intende Fichte, fosse il falso, e lo spinozismo il vero; nel qual caso si dovrebbe lasciar dietro di sè l'*io sono*, e spingersi innanzi. E difatti, guardando il problema anche dal punto di vista subbiettivo, allorchè l'io dice *io*, ed *io sono*, come lo dice e può dirlo? Togliete il pensiero determinato e speciale dell'*io* e dell' *essere*, o del *sono*, cosa diverranno l'*io*, e l' *io sono*? Se ne andranno in fumo. E non si dimentichi che qui si è nella sfera obbiettiva e assoluta della scienza, in quella sfera ove Fichte dovea collocarsi, e crede essersi collocato, ma ove in realtà non si trova. In questa sfera l' *io sono* non ha significato, non ha maggior significato di quello potrebbero avere l'*io mangio*, l'*io dormo*. Ma ciò che solo ha un significato è la cognizione della natura dell'io, cioè a dire, di quel pensiero, o di quella idea che lo fa, ed in cui può intender se stesso. Nè è esatto il dire che oltrepassando l' *io sono*, questo diviene un qualchè che *deve* essere, ma *non è*. L'empirismo così pensa, l' empirismo che, come altrove (1) vuole che l' assoluto sia una mera possibilità, perchè non si vede e non si tocca, qui, seguendo lo stesso criterio, non vuole riconoscere un principio dell'io, ma soltanto il fatto empirico e, a dir così, materiale e attuale della sua esistenza. Ora se si pon mente che l'*io sono* non è l'io sono del *mio* io, ma dell'io, e di più che l'*io so-*

(1) V. p. 19.

no dell'*io* non è l'essere della pianta, o dell'animale, o dello Stato, o dell'assoluto, ma dell'*io*, si comprenderà come l'*io sono* non può essere ed affermarsi che mediante quel principio, quella idea specifica che costituisce la sua natura. Donde eziandio si scorge come Fichte non siasi elevato al pensiero, all'idea, al principio assoluto. E questo è il significato delle parole di Hegel, che la filosofia di Fichte vuole la speculazione, ma nulla ha di speculativo. E difatti, mentre da un canto lo scopo cui Fichte mira è il sistema, l'unità, l'obbietto assoluto, o l'idea speculativa, d'altro canto, non si muove che nella cerchia della coscienza e della rappresentazione; onde la forma assoluta rimane anch'essa una forma morta ed estrinseca al contenuto assoluto. Essa non è la forma veramente assoluta; non è, cioè, la forma del contenuto o del sistema, ma una forma aggiunta empiricamente all'io ed al non-io; il che fa sì che la forma e il contenuto non si compenetrano, e che l'io, l'io empirico, rigido ed egoistico, l'io atomistico, in realtà non si obbiettiva. In altra parola, non è l'io che pone l'obbietto e se stesso, ma, al contrario, esso e l'obbietto sono posti da un più alto principio, da quel principio medesimo che si para dinanzi all'io come un inciampo, una barriera insuperabile, vale a dire, come una rappresentazione indeterminata e oscura, che è tale appunto per l'io, perchè l'io si rappresenta e non pensa. E questa barriera ha varcato nel suo sviluppo ulteriore la filosofia germanica, la filosofia, cioè, di Schelling e di Hegel.

§ VIII.

Filosofia dell' *Inconscio* (1).

Poichè uscendo dalla coscienza c' imbattiamo nella filosofia dell'*inconscienza*, una filosofia sbucciata in questi ultimi tempi sul ricco suolo germanico, e che, se si dovesse aggiustar fede ai plausi od al rumore che va destando intorno a sè, annunzierebbe all'uman genere una qualche portentosa verità, un qualche *Deus ignotus*, arrestiamoci alquanto a contemplare questa nuova ed ignota divinità, e vediamo, se sollevando il velo in cui si avvolge, vi troveremo dentro quel che il di fuori ci promette. Ho detto arrestiamoci, ma nel fatto questo esame ci spingerà innanzi e ci preparerà a entrare più liberamente nel campo della filosofia speculativa. Hegel nella sua *Storia della Filosofia*, accingendosi ad esporre la filosofia di Fichte, gitta uno sguardo sulla filosofia de'suoi tempi, e pronunzia le seguenti parole: « Fuori della filosofia di Kant, di Fichte e di Schelling non ve ne ha altra (2). Le altre strappano da queste un qualche brano intorno al quale si arrabbattano e si dimenano. *Ils se sont battus les flancs pour être de grands hommes*. Vi è stato in Germania uno

(1) *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung.* Von. E. V. Hartmann. Dr. Phil. Berlin 1869.— C. Dunker's Verlag.— Vedi più sopra pag. 70.

(2) Il lettore comprenderà facilmente perchè Hegel non parli di sè.

stuolo di filosofie, le filosofie di Reinhold, di Krug, di Bouterweck, di Fries, di Schulze, e che so io. Ma altro in esse non si rinviene che una smisurata e tronfia mediocrità. È un'accozzaglia, un arruffamento di pensieri, di rappresentazioni, di fatti che s'incontrano nella coscienza. I loro pensieri, seppure sono pensieri, son tutti tolti da Kant, da Fichte e da Schelling. Se v'introducono non so quale modificazioncella (*Modificatiönchen*), il più sovente questa consiste a rimpicciolirvi i grandi principì, o a spegnervi i punti più luminosi (1). Ovvero, se vi cambiano certe forme secondarie sostituendovi un qualche principio, guardando bene la cosa, si vede che questo principio è anch'esso tolto dalle sovraccitate filosofie. « Sono queste parole che i suoi compatriotti anzitutto non dovrebbero ignorare o dimenticare. Sono parole, a parer mio, altrettanto vere ed applicabili oggi quanto lo erano quando Hegel le pronunziava. Cosa hanno aggiunto di veramente sostanziale alla filosofia di Kant, di Fichte, di Schelling, e diremo ora noi a quella di Hegel che tutta le riepiloga e sorpassa, le dottrine di Schopenhauer, di Trendelenburg, di Herbart, di Lotze, ed infine, per non nominarle tutte, quella dell'Hartmann? A creder mio, nulla, assolutamente nulla. O il qualchè che vi hanno potuto aggiungere per me in altro non sta che nell'avere ingenerato nelle menti l'indisciplina, la confusione e lo scompiglio. E poichè si tratta ora dell'Hartmann, vediamo che ci reca la sua dottrina, e se altro ci reca che una conferma di queste parole.

(1) *Die lebendigen Punkte getödtet sind: i punti viventi vi sono uccisi.*

Da quanto precede si può già presentire che lo scopo cui mira l'Hartmann è fondare la filosofia su un nuovo e più alto principio, l'*inconscio*, per modo che l'assoluto sarebbe l'inconscio. E questo scopo potremmo chiamarlo obbiettivo. Havvene però un'altro che sembra non siagli meno caro, che nel linguaggio ordinario si direbbe personale, ma che, per contrapporlo all' obbiettivo, chiameremo subbiettivo. Qual'è la filosofia che fa duopo abbattere per insediarsi sulle sue rovine? Gli è chiaro, l'egheliana. La filosofia di Hegel segna il più alto punto della speculazione germanica o, come un egheliano dovrebbe dire, della speculazione. Quindi contro Hegel sono anzitutto dirette le mosse strategiche dell' Hartmann, e ciò allo scopo di mostrare che, se Hegel non ha del tutto ignorato il principio dell'*inconscio* (si è troppo abili per spinger fin là la celia, o il giuoco, o come vorrà chiamarsi) non ne hà avuto però che un oscuro presentimento, un mero barlume; che anzi vi sono stati altri, Schelling, per esempio, che l'hanno veduto o intraveduto meglio di lui. Ma, se il lettore vuole fin d'ora sapere come sta la cosa, gli dirò che può applicarsi all' Hartmann quello che Hegel stesso diceva di Cousin. *Cousin,* diceva Hegel, *ha pescato un qualche pesce nelle mie acque*, *e l'ha poi destramente fritto nella sua salsa* (1).

Ascoltiamo l'Hartmann. In un capitolo dell'introduzione (2) ove raccoglie gli antecedenti e i primi germi

(1) *Cousin hat einige Fische in meinem Wasser genommen, aber in seiner Sauce tüchtig ersäuft* (*annegati*).

(2) C. *Vorgänger in Bezug auf den Begriff des Unbewussten.* p.12 e seg.

della filosofia dell'*inconscio*, dopo aver accennato a quelli che si rinvengono nella filosofia di Leibnitz e di Kant, giunto a Schelling dice: « In Schelling, al contrario, la nozione dell'*inconscio* si trova in tutta la sua purezzà, chiarezza e profondità ». E cita i seguenti passi (1): « Il significato, dice Schelling, di questo idealismo subbiettivo (l'idealismo di Fichte) non potrebbe essere che l'*io* pone fuori di sè le cose *liberamente* e *con volontà*, per la ragione tra le altre che non si può ammettere che l'io vorrebbe che le cose fossero in modo diverso, se l'ente esterno da lui dipendesse... A tutto ciò Fichte non pone affatto mente..... Avendo dimostrato che la filosofia deve pigliar la sua mossa dal punto ove Fichte l'avea collocata, io dovea anzitutto esaminare come quella innegabile ed irrecusabile necessità (quella necessità che fa sì che l'*io* riceve le sue rappresentazioni da un mondo opposto, dal mondo esterno) (2) che Fichte cerca di allontanare, a dir così, solo con parole, si collega al concetto fichtiano, e quindi all'affermazione della sostanza assoluta dell'*io*. Questo esame mi ha fatto vedere che se, da un canto, è vero che il mondo esterno non esiste *per me* che in quanto io sono in lui, e di lui ho coscienza (ciò s'intende da sè), d'altro canto, non è meno vero che quale io vi

(1) Ho creduto opportuno riprodurre integralmente questi passi non solo perchè porgono al lettore gli elementi autentici e genuini della discussione, ma eziandio perchè vanno iniziandolo al concetto dell'*inconscio*, oltrechè contengono alcuni dati che, a dir così, si riflettono sulla via che abbiamo percorsa, e su quella che ci rimane da percorrere.

(2) Parentesi dell'autore.

sono per me stesso, e con la coscienza di me stesso, coll' affermazione dell' io, io vi trovo anche il mondo che è già là (1), e quindi che in verun caso non è quell' io che *ha già coscienza di sè* che può produrre questo mondo. Ma niente si oppone a che coll' *io* che *ora* in me ha coscienza di sè si possa risalire a un momento in cui non era ancora fornito di siffatta coscienza, e raggiungere una regione posta al di là della conscienza presente, ed un'attività che non si mostra più nella coscienza qual è in se stessa, ma solo pei suoi risultati « (2). In ogni cosa (è un secondo luogo di Schel-

(1) Che è già là dinanzi all' io, o anche nell'io in quanto coscienza di sè.

(2) « Die Meinung dieses (des Fichte'schen) subjectiven Idealismus konnte nicht sein, dass das Ich die Dinge ausser sich *frei* und mit WOLLEN setzte, denn nur zu vieles ist, dass das Ich ganz anders wollte, wenn das äussere Sein von ihm abhinge... Um dies alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert... Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, musste ich vor allem sehen wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit » (mit der dem Ich seine Vorstellungen von der Aussenwelt entgegentreten), die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichte'schen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen liesse. Hier ergab sich nur aber sogleich, dass freilich die Aussenwelt FUR MICH nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewusst bin (diess versteht sich von selbst), aber dass auch umgekehrt, *sowie* ich für mich selbst *da*, ich mir *bewusst* bin, dass, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits-daseiend finde, dass also auf keinen Fall das *schon bewusste* Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem *jetzt* in mir sich-bewussten Ich auf einen Moment zurückzugehen, *wo es seiner noch nicht bewusst war*, eine Region jenseits des *jetzt*

ling), anche nei prodotti più ordinarii e di ogni istante, ad un'attività conscia di sè si accoppia un' attività inconscia di sè » (1). Viene infine un terzo luogo, e il più importante, perchè il pensiero di Schelling vi è non solo più esplicitamente espresso, ma vi piglia una forma più speculativa. « Questo ente eternamente inconscio di sè, dice Schelling, e, a dir così, il sole eterno nel regno degli spiriti che si nasconde nella sua pure luce, e che quantunque non divenga mai obbietto, (2) pure imprime la sua identità in ogni libera azione (3), questo ente è lo stesso per tutte le intelligenze; è la radice invisibile di cui le intelligenze sono solo le potenze; è l' eterno mediatore del mondo subbiettivo che in noi si determina, e del mondo obbiettivo, o dell' intuizione, come anche il fondamento della legge nella libertà e della libertà nella legge » (4).

vorhandenen Bewusstseins, und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewusstsein kommt.» (Schellings Werke. Abth. I. Bd. 10. 5. 92-93).

(1) « In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewussten Thätigkeit eine bewusstlose zusammen. » (Schellings' Werke I. 3.5. 624).

(2) Appunto perchè è fuori della coscienza.

(3) Allen freien *Handlungen:* ogni azione, ogni atto libero, vale a dire, produttivo dell'io. Vedi qui appresso p. 95 nota 1.

(4) « Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Lich sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Auschauen-

Questo è quanto si troverebbe, secondo l'Hartmann, nella filosofia di Schelling intorno alla nozione dell'inconscio (1). E l'A. fa osservare che a questa nozione toccò la stessa sorte ch'alla filosofia di Fichte, vale a dire, che, mano a mano Schelling va svolgendo e maturando il suo pensiero, anche esse vanno l'una e l'altra dileguandosi fino a che spariscano *quasi* del tutto dalla filosofia di Schelling. Ora questo non è per nulla esatto. Non è per nulla esatto, voglio dire, che la nozione dell'inconscio sparisca negli scritti posteriori di Schelling. È l'Hartmann che la fa sparire, sia per ignoranza, perchè non conosce o non intende Schelling, sia perchè ha le sue ragioni per farla sparire. Primieramente può avvenire che in una dottrina il vocabolo sparisca, e la cosa rimanga. È noto che uno dei difetti, anzi il difetto radicale della filosofia di Schelling sta in questo: che Schelling non riuscì mai a dare alla sua dottrina una forma determinata e siste-

den, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit. » (Schellings' Werke I. 3. 5. 349).

(5) Il *System des transcendentalen Idealismus* è uno de' primi scritti di Schelling (pubblicato nel 1800) ove il suo pensiero esita ancora indeciso tra la dottrina di Fichte e la sua propria, quella che ha esposta ne' suoi scritti posteriori. Quindi qui l' *inconscio* è ancora l'*io* di Fichte, ma modificato dalle sue proprie vedute. «L'*io*, dice anche in questo libro Schelling, *in quanto atto puro, in quanto puro operare (Thun, fare, produrre) non esiste esso stesso obbiettivamente nella cognizione* (Wissen) *per ciò che è il principio di ogni cognizione..... L' io altro non è che un produrre se stesso, un produrre in cui diviene obbietto a se stesso. (Ich ist nichts anderes,* als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren).

matica, che il suo pensiero ricco, imaginoso e profondo, ma più imaginoso che profondo trascorse nel suo sviluppo varie fasi, e vacillò tra principî diversi, senza poter raggiungere un punto fisso, ed entrare nel pieno possesso di se stesso. Questa indeterminatezza nel pensiero di Schelling ha necessariamente tratto seco un'indeterminatezza, variazioni, cioè, nel suo linguaggio. Ma da ciò non siegue che il principio dell'*inconscio* sia sparito, o *quasi* sparito, come dice il nostro autore, che sa anch'egli destramente pescare e friggere i pesci altrui. Ed in vero, cosa troviamo nell'ultimo passo citato dall'Hartmann? Qual è, cioè, il concetto che Schelling vi espone dell'inconscio? L'inconscio, dice Schelling (1), è il principio che segna della sua *identità* ogni attività dello spirito, è la *radice* di cui le intelligenze sono le *potenze*, e infine (e questo determina anche più esattamente il pensiero e la dottrina speciale di Schelling) è l'*eterno mediatore* (vale a dire, l'unità concreta e attiva) del subbietto e dell'obbietto, o, secondo il testo, del subbietto che determina se stesso in noi (l'io) e dell'obbietto, o del mondo delle intuizioni (il non-io). Ora cosa è questo *eterno mediatore?* Nè più nè meno quello che ne' suoi scritti posteriori e più importanti (2) Schelling chiama *identità*, o

(1) Non riproduco testualmente il passo, perchè ciò non è necessario. Il lettore paragonando le mie parole con quelle del testo vedrà che non ne altero punto il senso.

(2) Tali sono il *Zeitschrift für speculative Physik* (1801), e *Neue Zeitschrift für speculative Physik* (1802). Io qui intendo, e devo solo guardare allo Schelling de' primi tempi, al vero e genuino Schelling, ed attenermi quindi interamente a quella dottrina dello Schelling che

indifferenza assoluta del subbietto e dell'obbietto, o anche *identità* dell'essenza e della forma, dell'universale e del particolare, del finito e dell'infinito, del positivo e del negativo. Queste sono cognizioni in qualche modo elementari per chi è alquanto addentro nella filosofia dello Schelling. Quindi l'*inconscio* è appunto quella *identità* del subbietto e dall'obbietto, che è *indifferente* riguardo a queste due differenze, o, ciò ch'è lo stesso, è il *mediatore* del subbietto e dell'obbietto, il principio che mediatizza le differenze, e che per ciò non diviene mai una differenza, o, come è detto nell'ultimo de' passi sovraccitati, *non diviene mai obbietto*. Si vede adunque che, quando anche il vocabolo *inconscio* non fosse negli scritti posteriori di Schelling, la cosa vi è, e vi è come principio fondamentale. E, d'altronde, la natura non è forse per lo Schelling l'*inconscienza* nell'assoluto? Ecco un passo tolto dai suoi scritti posteriori (1) ove si ha e la cosa e il vocabolo. « Dio, dice Schelling, si pone come fondamento (2), perchè il pensiero è il contrario dell'essere. Ciò

segna un'epoca, un momento distinto e speciale nella storia della filosofia. L'evoluzione, per darle un nome, che avvenne nel pensiero dello Schelling degli ultimi tempi, è un accidente per la storia della filosofia, e per la fama di Schelling, a parer mio, meglio sarebbe non fosse avvenuta.

(1) *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (1812).

(2) *Grund: fondamento, principio, ragione fondamentale*, nel senso di *sostrato, subjecta materia*. Schelling vuol con ciò designare la natura che è il sostrato sul quale si eleva l'intelligenza. È la *prima potenza*, l'essere della materia, che in questo senso è opposta all'intelligenza. V. anche *Zeitschrift für speculative Physik*. Vol. I.

che fa il principio (1) dell'intelligenza non può essere esso stesso intelligente, perchè altrimenti non vi sarebbe differenziazione; ma non può neppure essere del tutto inintelligente, appunto perchè è la possibilità di una intelligenza. Esso deve adunque essere un qualchè di mezzo, deve, cioè, operare con sapienza (2), ma con una sapienza, in certo modo, insita, istintiva, cieca, *ancora inconscia*. È come l'ispirato che pronunzia parole ripiene di ragione, suggerite però dall'entusiasmo, non dalla riflessione. « E farò notare che questo passo è a un dipresso la ripetizione di un altro passo nell'*Idealismo trascendentale* ove è detto che « i prodotti morti ed inconscii della natura sono tentamenti falliti della natura onde rifletter se stessa, ma che la natura che dicesi morta è una intelligenza acerba, il che fa sì che ne'suoi fenomeni balenano già, benchè sforniti di coscienza, i tratti dell'intelligenza » (3). E questo basterà a dimostrare che il concetto dell'inconscio non è nella dottrina di Schelling quale l'Hartmann vorrebbe farlo credere, un accidente, cioè, un pensiero fuggevole che vi viene fuori un istante non si sa per-

(1) *Anfang*: *principio*, nel senso d'incominciamento, punto di partenza, momento immediato.

(2) *Weisheit: sapienza:* la legge, cioè, la ragione quale è nella natura.

(3) « Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die so gennante todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phanomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charekter durchblickt.» Schelling: *System d. transcendentalen Idealismus.*

chè, e se ne va come è venuto, ma un principio fondamentale, e che vi rimane come elemento essenziale e indivisibile.

Ma, se l'Hartmann mutila, falsa e malmena in siffatta guisa lo Schelling, usa almeno modi verso di lui, e, mentre suo intento è seppellirlo, gira attorno alla sua tomba facendo inchini e riverenze, e spargendovi sopra un qualche fiore. Al contrario, con Hegel pone da banda ogni cerimonia, e piglia un fare più disinvolto e spicciativo. « In Hegel, dice l'Hartmann, (1) la nozione dell' inconscio si mostra indistinta, come negli scritti posteriori di Schelling, salvo nell' introduzione alle lezioni *sulla Filosofia della Storia* ove riproduce (Cap. B. X.) le idee principali di Schelling su questo soggetto. (!!) Benchè l' idea assoluta di Hegel abbia — nel suo *essere-in-sè* (2), e prima di divenir natura, e quindi anche prima di far ritorno su se stessa, ed in quello stato in cui è verità senza velo (3), e, a dir così, la divinità nella sua essenza eterna, anteriore alla creazione del mondo e di ogni spirito finito — molta somiglianza (!!!) con ciò che io chiamo l'*inconscio*, essa nondimeno non ne contiene che un lato, il lato logico, cioè, o della rappresentazione (!!!!). Perocchè in Hegel il pensiero non giunge alla coscienza che quando, mediante il suo estrinsecarsi nella natura, fa ritorno dal mero essere

(1) Pag. 18.

(2) *In ihrem Ansichsein*, vale a dire, nella logica ove l'idea è *in sè*, non è ancora *per sè*.

(3) *Ohne Hülle:* L'idea si vela nella natura; quindi è senza velo nella logica.

in sè all'esser per sè, e coglie se stesso come pensiero ch'è addivenuto obbietto a se stesso, come spirito. Il Dio di Hegel è al punto di partenza primieramente in sè ed inconscio di sè, e solo come risultato è per sè, è conscio di sè, è spirito. Che l'ente che è per sè, che è obbietto a se stesso sia quello che realmente raggiunge la coscienza (1), è quanto dichiara espressamente Hegel (Werke XIII p. 33 e 46) ». Ecco, secondo l'Hartmann, il meschino contributo di Hegel alla dottrina dell'inconscio. E non si dimentichi che qui si tratta dell'assoluto principio, per modo che quel sole che si sarebbe rivelato all'Hartmann in pieno giorno non avrebbe lasciato cadere su Hegel che un pallido raggio in sul tramonto.

In verità, queste parole dell'Hartmann contengono tale un cumulo d'inesattezze che non si eccede dicendo: altrettante parole, altrettanti spropositi. Solo, come vi sono spropositi involontarii e spropositi volontarii, il difficile stà nel poterli vagliare e sceverare gli uni dagli altri.

Adunque, stando all'autore, una sola volta sarebbe apparso nella mente di Hegel nel suo pieno splendore il sole dell'inconscio, quindi si sarebbe dileguato per non più apparirvi, e non lasciandovi che una oscura traccia della sua luce.

Ma chi vorrà credere che la cosa stia così? Chi vorrà

(1) *Ein Zum-Bewusstsein-Kommen: un arrivare-alla coscienza*. Sostantivo infinitivo composto che esprime il momento in cui l'idea diviene coscienza.

credere che Hegel la cui vita si è consumata nel pensiero dell'assoluto, avendolo una volta afferrato questo assoluto inconscio, se lo sarebbe poi lasciato sfuggir così di mano, e gli avrebbe concesso di rivolar nelle eteree regioni? Solo difatti nella mente imaginosa e inventiva dell'Hartmann questo apparire e sparire dell'inconscio in Hegel è così avvenuto, perchè nel fatto l'Iddio vi è apparso sì, ma vi è rimasto, e vi è apparso e rimasto come dovea apparirvi e rimanervi. Agevole sarebbe cavar fuori dai libri di Hegel non so quanti luoghi che confermano il mio dire. Ma a che andar racimolando passi ed altre minuzie, quando ci stanno dinanzi due fatti luminosi e indiscutibili che a chiare note ce lo dimostrano, il sistema di Hegel, cioè, e, ciò che è più singolare, le parole stesse dell'autore? Tale è difatti la forza della verità che sovente ci mette in bocca il contrario di ciò che intendiamo e crediamo dire. È l'inconscio che si muove in noi; e qui l'inconscio sembra essersi burlato del suo profeta. Ed invero l'Hartmann, dopo averci assicurato con tuono dottorale e che non ammette replica, che il suo Iddio passò come un baleno dinanzi ad Hegel, cosa ci dice solo poche righe appresso? Che pur tuttavia havvi in Hegel un qualchè (si noti che questo qualchè è niente meno che la logica!) che somiglia al suo inconscio. Che somiglia? Eh! sì, somiglia, perchè appunto la sua dottrina sta a quella di Hegel come una brutta copia sta all'originale. In ogni modo, questa è una confessione che l'*inconscio* non è un accidente nella dottrina di Hegel, ma che vi è come elemento permanente ed

intrinseco (1). Questo riguarda la logica. Ma la natura, la natura che Hegel chiama espressamente *atto inconscio dello spirito* (2) dov'è andata? E che forse non havvi nella filosofia di Hegel una filosofia della natura? E perchè l'Hartmann non ne fa qui parola, e non riconosce che havvi anche questa sfera dell'inconscio nel sistema di Hegel? (3) La cosa è chiara. Se dopo aver dovuto confessare che havvi un qualchè che so-

(1) Si noti che in uno scritto posteriore *(Ueber die nothwendige Umbildung der Hegelschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus)* egli dice che l'aver dimostrato «*che il processo del mondo sia sviluppo, e uno sviluppo logico dell'idea logica, questa è la verità imperitura ed eterna della filosofia egheliana*». Dunque, stando alle sue parole, la logica è una sfera essenziale e immanente dell'assoluto, conscio o inconscio che sia. Ma anche qui, come l'ha già fatto osservare Michelet *(Der Gedanke Achten Bandes drittes Heft* p. 174-175), l'H. falsa la dottrina egheliana allorchè soggiunge che questa dottrina non ha afferrato che l'elemento logico nello sviluppo del mondo. La filosofia di Hegel è un sistema ove la *logica* e la *natura* sono due sfere dello *spirito*. Onde l'assoluto è *spirito*. Questo è il fatto, e questo il vero. È il fatto perchè è nelle parole espresse di Hegel·è il vero, perchè è nella cosa, nel concetto, cioè, essenziale ed obbiettivo del sistema. L'Hartmann od altri può pensarla diversamente. Ma questo è il loro pensare, non è la cosa.

(2) « *Der Geist producirt sich als Natur, als Staat: jene ist sein* BEWUSSTLOSES THUN, *worin er sich ein* ANDERES, *nicht als Geist ist; im Staat* ecc. (Lo spirito genera, pone se stesso come natura, (e) come Stato: quella (la natura) è un suo *atto* (un suo *fare*, una sua sfera di attività) *senza coscienza*, ov' egli è estrinseco è se stesso, non è come spirito; nello Stato ecc.) *(Storia della Filosofia*: Vol. 15 p. 623). Il lettore troverà altri passi simili a questo: *Filosofia della Natura*, § 247–248; e *Filosofia dello Spirito*, § 382.

(3) L'autore parla, è vero, altrove (p. 649-650) della *filosofia della natura* di Hegel, ma soltanto per ripetere l'obbiezione già fatta da Schelling e da altri, che, cioè, il passaggio dalla logica alla natura

miglia al suo inconscio, ma che appunto solo lo somiglia perchè non ne afferra che un solo lato, il lato *logico* o *della rappresentazione*, avesse parlato della natura, avrebbe dovuto convenire che anche questa sfera dell'inconscio è nella filosofia di Hegel. Ed in tal caso che penserebbe il lettore? Dunque havvi nella filosofia egheliana non un solo lato dell'inconscio, ma due, la logica e la natura. E se la cosa sta così, che rimane per l'inconscio dell' Hartmann? Poco o nulla. In tal guisa ragionerebbe il lettore. E difatti non ne rimane nulla, assolutamente nulla, come si può già abbastanza vedere da quanto precede, e come verrà più compiutamente messo in chiaro in ciò che siegue.

Cosa è questa dottrina dell'inconscio? Guardata da un certo lato è un travisamento e uno sfiguramento, una sconcia imitazione, cioè, dell'eghelismo. Guardata da un altro lato, e questo è il suo vero e proprio, è una specie di dottrina dello *schiarimento*, una dottrina quindi che fa indietreggiare la filosofia al di là di Kant.

Come l'ho già accennato, l'*inconscio* è, nella mente

nella filosofia di Hegel non è dimostrato. Ma, come si vede, questo è altro. Perchè il punto di cui qui si tratta è, se havvi la filosofia della natura nel sistema egheliano. Quanto poi alla questione se il rapporto, o la figliazione non solo della logica e della natura, ma della logica, della natura e dello spirito sia o no dimostrato, è questo un punto che verrà esaminato più innanzi. In ogni modo credo potere fin d'ora affermare che, se non è dimostrato nel sistema egheliano, non lo è, e non può esserlo in verun altro. V. la nostra *Introduction à la philosophie de la Nature de Hégel: (Philosophie de la nature)*. Vol. I. Ch. IX p. 135, e seg.

dell'Hartmann, l'assoluto. L'assoluto non è nè l'idea platonica, nè l'io assoluto, nè l'identità del subbietto e dell'obbietto di Schelling, nè l'idea egheliana, ma l'*inconscio*. Per qual via l'autore è giunto a un tal concetto? Come egli stesso ce lo apprende al principio ed alla fine del libro, per via d'induzione, vale a dire, empiricamente (1). Ora questo è già un vero salto mortale. Elevarsi all'assoluto mediante l'induzione e l'esperienza, pure ammettendo, come si deve ammettere, che la natura e la coscienza siano due sfere dell'assoluto stesso, è una impossibilità assoluta, a meno non si aggiunga all'esperienza e all'induzione un qualchè che in esse non è. Imperocchè, come si potrà risalire dalla coscienza e dall'esperienza della coscienza, mediante l'induzione, all'assoluto, sia l'*inconscio* o altro, se questo da una facoltà, che non è la coscienza, non viene rivelato? Anzi, poichè l'*inconscio* è l'assoluto, e come tale è il principio della coscienza, la via opposta dovrebbe piuttosto seguirsi, vale a dire, dall'assoluto inconscio si dovrebbe discendere alla coscienza, all'induzione e all'esperienza. E per mostrare la giustezza di queste osservazioni non abbiamo che a rivolgerci all'autore stesso. Difatti, fra le altre sue dimostrazioni intorno all'*inconscio*, in un capitolo speciale (2) si fa a dimo-

(1) Il motto del libro è: *Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*. E (p. 677) egli dice « La via (che conduce alla cognizione) può esser solo quella da noi seguita, quella che s'inalza gradatamente (alla cognizione) mediante l'induzione, muovendo dall'esperienza ».

(2) C. *Metaphysik des Unbewussten* C. I. p. 319 e seg.

strare che l'*inconscio non è sottoposto a veruna malattia*, ma che solo l'*attività della coscienza va soggetta a malattia;* ovvero che l'*inconscio non soffre e non è preso da fatica*, ma che solo l'*attività della coscienza sente la fatica ;* ovvero che ogni *rappresentazione consciente riveste la forma della sensibilità*, mentre il *pensiero inconscio è un pensiero scevro di ogni elemento sensibile*, ed altre cose simili. E comentando in sulla fine (p. 667) questo capitolo, dice: « Noi abbiamo veduto, Cap. C. I., che intorno al modo ed alla forma in cui l'inconscio rappresenta (1), solo possiamo affermare ch' egli *non* rappresenta, come noi rappresentiamo ». Ora cosa ciò significa? Significa che muovendo dalla coscienza noi non sappiamo e non possiamo saper nulla del rappresentar dell'*inconscio*, nè come rappresenta, nè se rappresenta. E perchè? Perchè la coscienza rappresenta, e l'inconscio, appunto perchè è l'*inconscio*, non rappresenta, per modo che se io *dico* che *non* rappresenta, o anche che rappresenta in modo diverso da quello che rappresenta la coscienza, non lo dico affatto per induzione e appoggiandomi alla esperienza della coscienza, ma mediante un certo atto, un certo principio che supera la coscienza, atto, o principio che fa l'induzione e la co-

(1) Si noti ch'egli non dice *si* rappresenta, ma rappresenta. E difatti l'*inconscio*, appunto perchè è l'*inconscio*, non può rappresentare nè le cose, nè se stesso. D'altronde, *rappresentare* e *rappresentazione* ricevono nella dottrina dell'autore un significato speciale e più generale di quello che hanno nell'uso ordinario, come si vedrà in seguito.

scienza, ma che la coscienza e l'induzione non possono raggiungere. E poi si ponga mente a questo. L'autore dice che il suo metodo è l' induzione. Ma che induzione è la sua? Se taluno così ragionasse: il mare è procelloso, dunque non vi sono procelle nell'assoluto; ovvero, gli europei sono bianchi, dunque gli altri abitanti della terra sono neri, e pretendesse che così ragionando ragiona per induzione, si direbbe che, scientificamente parlando, è fuori non solo della coscienza, ma di ogni ragione. Perchè a me sembra che procedendo per induzione dovrebbe dire: il mare è procelloso, dunque l'assoluto è la procella assoluta; ovvero, la coscienza è malata, soffre, si stanca, dunque l'assoluto è la malattia, il dolore, la stanchezza κατ' ἐξοχήν. Che se ne inferisce, e crede poterne razionalmente inferire il contrario, se, cioè, dal patire della coscienza crede potere inferire l'impassibilità dell'*inconscio*, certo non è il processo induttivo che può suggerirgli e giustificare siffatta illazione. Ora, se è una illusione la sua il credere che il metodo da lui seguito sia l' induttivo, e se, d'altro canto, e come lo dichiara egli stesso (1), rigetta il metodo deduttivo, e l'egheliano ch'egli chiama dialettico (2), perchè, a parer suo, sono insufficienti e

(1) C. *Methode der Untersuchung und Art der Darstellung (metodo dell'indagine e forma dell'esposizione)* p. 5 e seg.

(2) Ib. p. 5. — Il metodo egheliano non è il metodo *dialettico*, ma *speculativo* di cui il dialettico è un momento subordinato. (V. Enciclopedia § 79). O, se si vuol chiamare dialettico, si deve spiegare e determinare il carattere speciale della dialettica egheliana. Parlando di questo metodo l'autore dice: « Senza entrare qui di nuovo

fallaci, qual è si domanderà, il suo metodo, quello che realmente e scientificamente siegue? A questo io ri-

(perchè è una questione che ha trattata in un altro scritto » *Ueber die dialektische Methode*) in considerazioni in favore o contro questo metodo, io devo qui escluderlo, se non fosse per altro, perchè manca, almeno nella forma che ha fin qui ricevuta, di ciò che lo rende accessibile a tutte le intelligenze (*Gemeinverständlichkeit*), al che si deve qui guardare ». Quindi si esclude questo metodo, non perchè non è il vero metodo, ma perchè, dice l'A., non ha fin qui ricevuto quella forma che dovrebbe avere, e che, ricevendola, lo renderebbe accessibile all'intelligenza ordinaria. Quale sia questa intelligenza ordinaria o comune (è il senso di *gemein*) egli non lo dice. E nondimeno bisognerebbe dirlo, altrimenti si potrebbe credere che queste parole si riferiscono all'intelligenza del pizzicagnolo, del macellaio, e ad altre simili intelligenze, e quindi che la vera dialettica è quella che ha una forma tale che il pizzicagnolo e il macellaio possano intenderla quanto Platone, Aristotile, Hegel, e forse meglio di questi. Ma, lasciando star questo punto, veniamo alla forma che la dialettica *ha fin qui ricevuta.* Havvi adunque, secondo l'autore, una forma che la dialettica può e dovrebbe ricevere, che non ha ricevuta, e che, quando la ricevesse, ne farebbe una dialettica perfetta. Ma qual è questa forma? La conosce egli? Perchè se non la conosce, come ne parla? Egli la conosce adunque. In questo caso, perchè non ce la comunica questa forma meravigliosa, tanto più che dovrebbe essere una forma fatta per tutti gli stomachi. Ma mi sorge il sospetto ch'egli abbia ciò detto come dice molte altre cose nel suo libro, e come avviene a noi tutti miseri mortali di dirne senza saper perchè le diciamo. Imperocchè, qual è questa dialettica irsuta e indigeribile per l'intelligenza comune, e fa duopo credere anche per quella dell'autore? È, non v'ha dubbio, alla dialettica egheliana che l'Hartmann allude. Ora come accordare quel che dice qui, nel sopraccennato capitolo, intorno a questa dialettica con quelle parole che pronunzia altrove, e che conosciamo (p. 102 nota 1) « che, cioè, la verità eterna della filosofia egheliana sta nell'aver dimostrato che il processo logico è il processo del mondo? » Perchè la logica egheliana è la dialettica eghe-

sponderò: nessuno. Ed invero, in questa dottrina dell'inconscio, se guardate all'essenziale, e non vi lasciate affascinare ed illudere da uno sfoggio pedantesco di cifre algebraiche, e di erudizione fisiologica, anatomica, e che so io, non vi troverete che un empirismo grossolano, un'accozzaglia di fatti sui quali s'innestano due o tre principî, tolti da Leibnitz, da Schopenhauer, da Schelling e da Hegel, e che appunto, perchè così adoperati, spiegano e dimostrano nulla, nè i fatti nè loro medesimi.

Secondo l' autore, vi sono due principî, il *volere* e la *rappresentazione (Wille und Vorstellung)*, i quali però non sono che due principî subordinati relativamente all' *inconscio* che è la loro unità (p. 672). Il *volere* è l' *operare*, il *fare*, la *rappresentazione* è, in qualche modo, *il pensiero astratto*, la *possibilità* del fare, e l'*inconscio* è l'identità di questo volere e di questo rappresentare. Onde ogni volere è rappresentare, ed ogni rappresentare è volere; e la differenza tra il finito e l'infinito, tra il volere, cioè, e il rappresentare dell'ente finito, e il volere e il rappresentare dell'*in*-

liana sono una sola cosa. E ov'è l'eterna verità di questa dialettica se la sua forma non è la forma vera e assoluta? E poi che sorta di dialettica è quella di cui si può cambiar la forma come si cambia la foggia delle vesti? Ha l'Hartmann posto mente a questo e ad altro? Ed innanzi di cimentarsi con sì ardue quistioni, e con un gigante qual è l'Hegel non avrebbe dovuto meditare il vecchio precetto di Orazio: « *quid valeant humeri, quid ferre recusent*, precetto che il suo sovrano, nel conferire non so qual alta dignità a Moltke ha sì felicemente ringiovinito nel motto « *Wägen dann Wagen* » (ponderare, poi osare?)

conscio starebbe in questo, che nell'ente finito il volere e il rappresentare sono scissi nella loro unità, o ciò ch'è lo stesso, non sono che estrinsecamente uniti, il che fa sì che sono limitati nella forma e nel contenuto, mentre dell'*inconscio* non si può dire che vuole o rappresenta, ma che volendo rappresenta, e rappresentando vuole. Per esempio, la pianta vuole e rappresenta; e questo volere e rappresentare fa il suo sviluppo, la sua realtà, in una parola, la sua natura. Ma in essa il volere e il rappresentare sono distinti, onde essa va dall'uno all'altro, senza mai poter raggiungere la loro perfetta unità, mentre questa distinzione o dualità non esiste nell'inconscio. Questo è il concetto fondamentale della dottrina dell'Hartmann.

Come si vede, e l'ho fatto più sopra notare (p. 105), il volere e il rappresentare non sono qui intesi nel senso ordinario, nel senso in cui sono nella coscienza, ma in un senso più generico, e come due principî che esistono ed operano anche fuori della coscienza, ed in ogni sfera dell'esistenza. In questo stesso senso l'aveano già intesi Leibnitz nella sua *Monadologia*, e Schopenhauer nel suo libro: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. La monade è una forza, una *forma sostanziale*, un'*energia* (sono le espressioni di cui si serve Leibnitz, togliendole dai scolastici e da Aristotile) fornita della facoltà rappresentativa. Quindi ogni monade rappresenta a suo modo, vale a dire, secondo la sua natura, l'universo (1). Quel che è forza, *energia*

(1) Leibnitz non dice che le monadi *rappresentano*, ma che *percepiscono*. E distingue la *percezione*, e l'*appercezione*. La *percezione* è

rappresentativa, o *percettiva* in Leibnitz, diviene *volontà rappresentativa* nella dottrina di Schopenhauer ed in quella dell' Hartmann (1). Quindi l'originalità della dottrina dell'Hartmann starebbe anzitutto nel suo concetto dell'*inconscio*. L'assoluto non è la monade delle monadi, come in Leibnitz, ma l'*inconscio*. Vediamo ora in qual guisa procede il nostro autore.

Muovendo dai sopraddetti principî, che non sono affatto dimostrati, nè al punto di partenza, nè al punto di arrivo, egli guarda attorno a sè, e trovando, per esempio, la *corporeità (Leiblichkeit)* come ei la chiama, vale a dire, la natura organica (2), la piglia bella

l'attività della monade in generale. L'*appercezione* è l'attività della monade in quanto coscienza. E la differenza della *percezione* e dell'*appercezione* sta, secondo Leibnitz, nel grado di chiarezza che le accompagna; la percezione, cioè, è un'attività oscura ed inconsciente, e l'appercezione un'attività chiara e consciente della monade. Se non erro, Hegel è il primo che, esponendo nella sua *storia della Filosofia* (Vol. 15 p. 412) la filosofia di Leibnitz, ha tradotto *percezione* per *rappresentazione*. « Tutte le monadi sono *rappresentative* (*Vorstellend*), dice Hegel, (perchè possiamo tradurre *perceptio* per *rappresentazione*) ». E difatti l'attività della monade è un *appetito* (*appetitus*, così lo chiama Leibnitz, onde si vede che anche il *volere* è nella monadologia) *percipiente* che virtualmente contiene e riproduce, o, ciò che torna lo stesso, rappresenta l'universo.

(1) L'autore riconosce anche questi antecedenti della sua filosofia. Vedi p. 13-14, e 18.

(2) Dico *natura organica* per darle un nome, ma in realtà non è che una congerie di fatti presi e messi arbitrariamente insieme. E perchè il lettore possa formarsi, in qualche modo a prim'occhio, un concetto del come procede l'autore, ho creduto opportuno trascrivere qui i titoli del Cap. A. ove si tratta della natura organica, o corporea, o quale che sia.

e fatta, e vi caccia dentro i suoi principî. Intendo dire ch'egli non dimostra affatto la natura organica, nè come, nè perchè sia, nè quali siano le sue relazioni e la sua funzione nel tutto, in una parola, la sua generazione e la sua necessità, ma la presuppone, e dopo averla presupposta vi fa intervenire il suo *deus ex machina*. Vi fa intervenire il suo *deus ex machina*, come altri potrebbe con la stessa ragione farvene intervenire un altro, l'*essere*, o la *materia*, o la *monade delle monadi*, per modo che si può dire di questo Dio e delle cose di cui è il supposto principio che s'incontrano accidentalmente, e si lasciano come si sono incontrati. In questo senso la dottrina dell' Hartmann è, come

A. Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit. (L'apparire dell'inconscio nella natura corporea).

1. La volontà inconscia nelle funzioni indipendenti della midolla spinale e de' gangli.

2. La rappresentazione inconscia nel movimento volontario (*willkürlichen*, volontà consciente).

3. La rappresentazione inconscia nell'istinto.

4. Unione del volere e della rappresentazione.

5. L'inconscio nei movimenti riflessi, (*riflessi*, nel senso fisiologico).

6. L'inconscio nella virtù curativa della natura.

7. L'influsso indiretto dell'attività consciente dell'anima nelle funzioni organiche.

1. Influsso della volontà consciente: a) contrazione muscolare; b) corrente volontaria nei nervi sensitivi; c) corrente magnetica dei nervi; d) funzioni vegetative.

2. Influsso della rappresentazione consciente.

8. L'inconscio nelle formazioni organiche.

Questo è il primo capitolo. Negli altri due capitoli del libro (B. *L'inconscio nello spirito*, e C. *metafisica dell'inconscio*) le materie sono disposte e trattate nella stessa guisa.

l'ho fatto notare (1), una certa riproduzione della filosofia dello *schiarimento*. Abbiamo veduto come procede questa filosofia. Havvi la religione. Considerandola, vi si discopre, tra le altre cose, che può servire a certi fini, sia dello Stato, sia dell'individuo. Essa è adunque utile, e quindi l'utile n'è il fondamento. Così ragiona la filosofia dello schiarimento. Ma è questo forse il vero, l'assoluto principio, la necessità assoluta della religione? Nulla affatto. Tutto, si può dire, è utile, e quindi anche la religione. E come in ogni cosa havvi l'essere, la sostanza, la quantità ecc. così havvi pure l'utile. Ma questo non è il principio della religione, quel principio speciale che la fa quel che è, e fa la sua necessità nel tutto, e perciò anche il suo utile.

L'Hartmann procede nella stessa guisa, piglia, cioè, i fatti, la pianta, l'animale, l'istinto, la malattia, il linguaggio, e considerandoli, non si sa se colla coscienza, o col pensiero, e con qual pensiero, va ragionando così: nella pianta non vi ha coscienza, dunque la pianta è un composto di volere e di rappresentazione inconscienti; ovvero, l'unione de' sessi nella pianta e nell'animale avviene senza l'intervento della coscienza, quindi anche qui si ha il volere e la rappresentazione inconscienti (2); ovvero, havvi nella natura una virtù curativa, una virtù che sana inconscientemente la malattia, anche in questo fatto si ha la stessa combinazione di volere e di rappresentazione. Ma qual è la natura

(1) P. 103.
(2) B. Cap. II. p. 171.

specifica di queste cose? Quale la necessità che fa sì che sono quel che sono, e che lo sono in quel punto e qual momento essenziale del sistema? Perchè e la malattia, e la virtù curativa, e l'unione de'sessi ecc., siano conscienti, siano inconscienti, non vengon fuori come funghi, per servirmi di una espressione di Hegel (1), ma sono momenti del tutto, determinati dalla loro natura, vale a dire, dalla loro idea. Ecco quel che l'Hartmann non spiega e non vede, e non spiega e non vede perchè è fuori dell'idea e del sistema. Nè si dimostra una dottrina accumulando fatti, e facendoci sapere, per esempio, che nell'idra, nelle planarie, negli annelidi, ne'vermi ecc. le parti recise si rigenerano, o che un segmento di questi animali diviene un animale intero (2). Perchè questo è il fatto, e non la ragione intrinseca del fatto, quella ragione che dimostra perchè esiste questa sfera della natura animale, e perchè in questa sfera la virtù curativa della natura opera così, mentre in altre sfere, in quella dell'animale perfetto, e della coscienza, combinandosi con altri elementi, o cessa la sua azione, o opera diversamente. Perchè questa, non è mai soverchio ripeterlo, è la vera cognizione, la cognizione sistematica.

E onde meglio chiarire il nostro pensiero, e compiere la nostra dimostrazione, esaminiamo ora i tre principî fondamentali della dottrina dell' Hartmann sì in loro stessi, che nelle loro relazioni, e nel modo in

(1) Così Hegel caratterizza quelle storie della Filosofia ove i sistemi si succedono non si sa perchè nè come.

(2) C. A. VI. *L'inconscio nella virtù curativa della natura.*

cui l'Hartmann li concepisce e li adopera. Abbiamo l'*inconscio* ed i suoi attributi, o determinazioni universali e assolute, il *volere* e la *rappresentazione*. L'inconscio è in ogni cosa, poichè ogni cosa è un certo volere ed una certa rappresentazione, ma non vi è in quanto inconscio nella sua assoluta esistenza.

E primieramente, cosa è, e può esser l'inconscio? E come può pensarsi? Perocchè, appunto per ciò ch'è l'inconscio, vale a dire, l'assoluto principio, non si può pensare come si pensa altra cosa. Quindi per pensare l'inconscio si richiede un pensiero che all'inconscio sia adeguato, che anzi sia il pensiero stesso dell'inconscio, quel pensiero, cioè, che colla natura dell'inconscio s'identifica. Perchè se non è quel pensiero, si avrà dell'inconscio un'imagine, o il vocabolo, ma non la cosa.

Se adunque l'inconscio non è un mero vocabolo, bensì un ente reale, è un qualchè fuori della coscienza. Sarà al di sopra, o al di sotto, punto di cui qui non si tratta, ma in ogni modo sarà fuori della coscienza. Ne siegue che quel pensiero è solo adeguato all'inconscio che anch'esso è fuori della coscienza, e che potrà perciò chiamarsi pensiero inconsciente. E questo pensiero sarà anche il pensiero assoluto, e la forma o il metodo giusta il quale e nel quale si muove e si svolge questo pensiero sarà il metodo assoluto. Ora cosa dice l'autore? Che il suo metodo è l'induzione (1). E per vero, se havvi un metodo nella dottrina del-

(1) V. pag. 104.

l'Hartmann, è l'induzione, e una induzione empirica, come è, d'altronde, strettamente parlando, ogni induzione. Imperocchè l'induzione parte dal fatto, interno o esterno, sensibile o suprasensibile, e ne trae una conclusione. E così procede l'autore. Egli trova l'istinto, per esempio, e guardando a destra e a sinistra, e nella natura e nello spirito, vede che l'istinto non è nè la coscienza nè l'inconscienza, ma un qualchè di mezzo, e ne trae la conclusione che l'istinto è « un'operare secondo il fine senza coscienza del fine » (1). Ora qual è il vero significato di questo processo? Che mentre l'Hartmann pone a principio assoluto l'inconscio, lo pensa in realtà nella e colla coscienza. Onde, se l'inconscio è l'assoluto, non è affatto al suo metodo che ne deve il concetto. Al contrario, stando al suo metodo, l'assoluto dovrebbe collocarsi nella coscienza. Il che giustifica quanto poc'anzi diceva che, cioè, l'H. non ha verun metodo, e che non si sa come pensi l'inconscio, se lo pensi con la coscienza o con altro pensiero.

Ove adunque ha attinto il concetto dell'inconscio? Gli è chiaro, nella filosofia di Schelling, ed anzitutto di Hegel. Imperocchè, l'abbiam veduto, questo è il concetto fondamentale e, regolatore della *Fenomenologia dello spirito*, concetto che trovasi riepilogato nell'ultimo capitolo che tratta della *cognizione assoluta*. Che si raffronti questo capitolo cogli ultimi capitoli della *Filosofia dello Spirito*, e si vedrà che il punto colmi-

(1) *Instinct ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks.* A. III. p. 54.

nante del sistema egheliano, il pernio intorno a cui si aggira è che l'assoluto e la cognizione assoluta si muovono in una regione posta all'infuori, e al di là della coscienza (1). Il che varrebbe già a dimostrare il mio assunto che, cioè, la dottrina dell'Hartmann altro non è che un eghelismo falsato. Ma andiamo innanzi.

L'inconscio è volere e rappresentazione, onde volendo e rappresentando genera le cose, le quali sarebbero una evoluzione, e una metamorfosi del volere e del rappresentare. Ma cosa è il volere, e cosa è la rappresentazione? « Abbiamo veduto (2), dice l'autore, che il volere è una forma vuota che trova nella rappresentazione il suo contenuto ove essa si realizza; ma che questa forma è un qualchè di eterogeneo alla rappresentazione, e che perciò non si può determinare mediante nozioni; che è un qualchè fornito di una natura speciale *(in seiner Art Einzelner, unico nella sua specie)*, vale a dire, ciò che, *essendo, è vero, anch'esso ancora idealmente*, fa, nel suo operare, il passaggio dall'ideale al reale. Il volere è quindi la forma della causalità che passa dall'ideale al reale; esso altro non è che operare, essere attivo, il puro uscir di sè, mentre la rappresentazione è il puro essere in sè, e il puro dimorare entro se stesso » (3). È agevole scorgere che questa teorica del vo-

(1) Vedi p. 65, e più innanzi p. 121-124.

(2) Questo passo è il riassunto del cap. ove trattasi dell'*unione del volere e della rappresentazione*.

(3) Wir haben gesehen, dass der Wille eine leere Form ist, die erst an der Vorstellung den Inhalt findet, an welchem sie sich ver-

lere e della rappresentazione è un'amalgama di empirismo e di nozioni speculative. Io voglio, ma fa duopo che voglia qualcosa, perchè, se volessi senza voler qualcosa, il mio volere sarebbe un volere vuoto. Io voglio adunque qualcosa, e questo qualcosa è la rappresentazione. Ma, nel volere la rappresentazione, opero, ed operando passo dal possibile o ideale al reale. Il mio volere è adunque una certa forma, forma attiva, ma vuota, e che riceve il suo contenuto dalla rappresentazione. Quindi volere è operare, agire, uscir di sè rappresentando, e la rappresentazione, al contrario, è un qualchè di fisso, d'immobile, ch'è rinchiuso in sè, e non esce da sè che per il volere. Da questi dati empirici generalizzati, e combinati colle nozioni di causalità, di ideale e di reale, di forma e di contenuto ecc. è nato questo concetto del volere, della rappresentazione e del loro rapporto.

Si osservi primieramente che, mentre l'autore determina il *volere* e la *rappresentazione* mediante nozioni, l'ideale e il reale, la forma e il contenuto, la causalità ecc., nozioni che non definisce e non dimostra, ci viene poi a dire che il volere è un qualchè che non si

wirklicht, dass diese Form aber selbst etwas der Vorstellung Heterogenes, und darum nicht durch Begriffe zu Bestimmendes, in seiner Art Einziges ist, nämlich das, was zwar selbst noch ideal seiend, in seinem Wirken den Uebergang vom Idealem zum Virklichen oder Realen macht. Der Wille ist also die Form der Causalität von-Idealem auf Reales, er ist nichts als Wirken oder Thätig-Sein, reines aus sich Herausgehen, während die Vorstellun reines Beisichsein und Insichbleiben ist. A. IV. p. 86.

può determinare per via di nozioni. E perchè? E che forse il volere non è anch'esso una nozione? E qui si tratta del volere assoluto, o nell'assoluto. E come si può pensare e determinare siffatto volere altrimenti che per, e nella sua nozione, o idea? Ma il più singolare si è che mentre l'H. determina il volere mediante nozioni, e afferma nello stesso tempo che non si può o non si deve in tal guisa determinare, solo una linea appresso che ci dice? Che il volere *è anch'esso idealmente*. Ora cosa è questo *essere idealmente*, o questa *idealità* del volere? S'intende con ciò (è questo vuole significare l'A.) (1) che il volere, in quanto mero volere o mero conato, come anche lo chiama, (2) esiste nella sua possibilità, o come volere meramente possibile? Ma questo è appunto un momento della nozione del volere, anzi, strettamente parlando, è la nozione del volere, sia nozione logica o altra. E questo stesso momento è nella rappresentazione, in quanto rappresen-

(1) Al principio di questo stesso § IV. p. 83, l'autore dice: « in úno (*diesem, questo*) stato presente soltanto non si avrebbe ora (in questo momento) e mai il volere, se non vi fosse la possibilità, almeno l'*ideale possibilità*, di un qualchè d'altro ».

(2) *Der Wille ist das Streben nach dem Schaffen dieser Realität: la volontà è il conato per formare, generare questa realtà*. Ib. p. 94. Farò notare che non è esatto che il *conato* sia solo nel volere; il conato non è meno nella rappresentazione che nel volere. E come se si dicesse che nella polarità il conato è solo nel polo positivo. Il conato è ne'due poli. Il che fa appunto la tensione o il momento della possibilità, che è un momento della loro idea. Donde si può anche vedere che il concetto che l'autore si forma della rappresentazione come di un qualchè che *è in sè*, e *rinchiuso entro di sè*, è un concetto astratto e superficiale.

tazione. Onde, dato anche che questa idealità non sia che un momento, un lato del volere, il volere apparterrà per questo lato anch'esso all'idea. E lo stesso dicasi della rappresentazione. Ma non solo per questo lato il volere e la rappresentazione appartengono all'idea, bensì per tutti. Ed invero quello che l'H. chiama il *reale* altro non è che il volere rappresentato, e la rappresentazione voluta, in altra parola, l'unità del volere e della rappresentazione. Per esempio, la pianta è l'unità, non del volere e della rappresentazione in generale, ma di quel volere e di quella rappresentazione speciale che nel sistema costituiscono la pianta. Nell'ape, o nell'uccello havvi un certo volere ed una certa rappresentazione che combinandosi costruiscono l'alveare o il nido, il quale è il *reale*, l'unità concreta, cioè, di queste due differenze. Ora questa realtà, o unità è appunto l'idea, di cui le due differenze, il volere e il rappresentare, sono due momenti astratti, due idee subordinate. Perchè l'unità della pianta sta appunto in quella idea che svolge, unisce ed attua il volere e la rappresentazione quali sono nella pianta. E così di altre cose. E questa, lo ripeto, è l'idea egheliana, ma rotta, smembrata e disformata dall'Hartmann.

E per rendercene più pienamente ragione, guardiamo la cosa in questa guisa. L'inconscio vuòle e rappresenta. Ma cosa vuole e rappresenta? Volere e rappresentare, in quanto mero volere e mero rappresentare, è volere e rappresentar nulla.

Egli vuole, adunque, e rappresenta le cose, il tutto,

l'universo. Anche questo però è un concetto indeterminato, l'essenziale stando nel *perchè* e nel *come* vuole e rappresenta le cose. Il volere, adunque, e il rappresentare dell'inconscio non saranno un volere ed un rappresentare fortuiti e capricciosi, ma secondo la ragione e nella ragione, e se l'inconscio è l'assoluta ragione, volendo e rappresentando, vorrà e rappresenterà se stesso nelle cose. Ora questa è l'idea, e l'idea sistematica o egheliana. Imperocchè la vera ed ultima ragione, il perchè e il come delle cose, e quindi anche del volere e della rappresentazione, è riposta nella loro idea, non fuori del sistema, fuori del sistema l'idea è un'astrazione, e quindi un'impossibile, ma nel sistema. Ne siegue che se si considera l'inconscio come volendo e rappresentando l'*essere*, il *non-essere*, il *divenire*, in una parola, la forma assoluta, si avrà la *logica;* se lo si considera, come volendo e rappresentando lo *spazio*, il *tempo*, la *materia*, il *sistema planetario ecc.* si avrà la *natura;* se si considera come volendo e rappresentando l'*anima*, il *sentire*, la *coscienza* ecc. si avrà lo *spirito;* ed infine se si considerano queste tre sfere nella loro assoluta unità, vale a dire, se si considera l'inconscio in quanto inconscio e nella sua assoluta esistenza, si avrà lo *spirito assoluto*. Ecco il sistema egheliano. Nè ciò, credo, è sfuggito all'Hartmann, benchè non oserei affermarlo. Perchè l'H. vede le cose in siffatta guisa che sembra non le veda, o, a dir meglio, che vedendole chiuda gli occhi per non vederle. Quello di cui non v'ha dubbio si è che lo ritroviamo qui quale l'abbiamo

trovato altrove. Intendo dire che il pensiero di quel passo (1) ove l'A. ci fa sapere che l'inconscio si mostrò sì schivo e ritroso con Hegel da non lasciargli intravedere che una sola volta le sue divine sembianze, lo ritroviamo nelle parole che vado a porre dinanzi al lettore. Nell' ultimo paragrafo *(Die letzten Principien, gli ultimi o primi principii)* ove l'A. in qualche modo ricapitola il libro, aggiungendovi schiarimenti, ed esaminando le diverse dottrine intorno all'assoluto, tra le altre cose, dice: « Questa sostanza identica nel volere e nella rappresentazione, questa essenza una e singola che sostiene coteste due generalità astratte (2), potrebbe chiamarsi *subbietto assoluto* come quella che non può riferirsi a niun' altra cosa, e cui ogni altra cosa si riferisce solo come attributo ». (Schelling II. 1. 318). Ma sfortunatamente il vocabolo *subbietto* è sì ambiguo che, usandolo, si potrebbe facilmente andare incontro a malintesi. Al contrario, se vi ha ragione di chiamare un principio originario *(etwas Ursprüngliches: un qualchè d'originario) spirito assoluto,* indubitatamente questa unità di volere e di rappresentazione, questa sostanza una che qui vuole e là rappresenta (3) è, come l'abbiamo fin ad ora chiamata, l'inconscio. Questo spirito inconscio è « l'essere trascendente il quale è ogni essere » (4). *Certo*,

(1) Vedi p. 99.

(2) Il volere e la rappresentazione che sono due momenti astratti relativamente all'assoluto.

(3) L'A. intende con ciò significare che nel volere e nella rappresentazione l'inconscio è scisso, e non esiste nella sua unità.

(4) *Das Ueberseiende, welches alles Seiende ist:* parole di Schelling.

questo non deve intendersi nel senso in cui Hegel usa il vocabolo, spirito, *limitandolo arbitrariamente, com'egli fa, alla sua* fenomenalità *nella forma della coscienza* ».

Ecco cosa dice l'H. E queste parole sono di un tedesco, e pubblicate in Germania! In verità giammai forse non si ebbe più bisogno del *nil admirari* che ai tempi nostri. E ov'è, sono costretto a ripetermi, la *Fenomenologia dello spirito?* L'A. l'avea forse dimenticata nello scrivere queste parole? E gli ultimi capitoli della *Filosofia dello spirito*, che sono, a dir così, classici per la filosofia egheliana, perchè Hegel vi espone l'idea della filosofia come scienza dello spirito assoluto, dello spirito, cioè, che sollevandosi al di sopra della *fenomenalità* (1) della Logica, della Natura e dello Spirito, e non solo dello spirito finito, ma dello spirito infinito, qual'è nell'arte e nella religione, raggiunge la sua assoluta unità nell'assoluto pensiero, anche questi capitoli, dico io, l'H. li ignora o li ha dimenticati? (2) E l'ultimo capitolo della *Logica* che si aggira intorno alla *idea assoluta*, anche questo per lui non esiste? E l'idea assoluta, quando anche qui non si trattasse che dell'idea logica (3), qual'è esposta in questo

(1) *Erscheinung*. È lo stesso vocabolo di cui si serve l'Hartmann nel luogo sovraccitato.

(2) Vedi *Filosofia dello Spirito*, edizione francese § 554-555, e principalmente § 573-578.

(3) Nel fatto però Hegel in questo capitolo guarda non solo all'idea logica, ma all'idea assoluta, poichè fra le altre cose vi è detto: « *Das Logische der absoluter Idee kann auch eine Weise derselben*

capitolo, è forse l'idea nella coscienza? Anche correndolo superficialmente, non vi s'incontrano passi come questo « La natura e lo spirito sono modi diversi rappresentanti la sua esistenza » (l'esistenza dell'idea assoluta (1). Ovvero questo anche più esplicito, e che chiude la logica « In quanto questa (la natura) (2) è compresa (*erfasst*, afferrata) secondo l'immediatezza astratta dell'essere, e *dalla coscienza*, essa esiste come mera obbiettività e vita estrinseca, ma *nella idea* essa esiste come totalità in sè e per sè della nozione, (3) e la scienza (della natura)

genannt werden » (Il momento o la sfera logica dell' *idea assoluta* può anche chiamarsi un *suo modo*). *Grande Logica.* Vol. 5. p. 328.

(1) « *Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen ihr Daseyn darzustellen* » Il che letteralmente vuol dire: *la natura e lo spirito sono anzitutto modi diversi* (fatti) *per rappresentare la sua esistenza.* (*Grande Logica* p. 328) Traduco *überhaupt* per *anzitutto,* perchè *in generale* non avrebbe qui alcun senso. E per rendersi ragione dell'*anzitutto,* bisogna voltar così la frase: *la natura e lo spirito debbono anzitutto esser considerati come ecc.* Qui per spirito fa duopo intendere lo spirito finito, nel quale son comprese anche l'arte e la religione, come il lettore potrà assicurarsene leggendo l'intero capitolo. Perchè questo capitolo non volge solo intorno all'*idea logica,* ma intorno all'idea della Filosofia, o, ciò che torna lo stesso, all'idea assoluta, di cui, come è detto nel passo qui sopra citato, l'idea logica è un modo. Il che è anche più espressamente dichiarato in queste ultime linee della Logica ov'è detto che « l'idea raggiunge la sua libertà assoluta nella scienza dello spirito, e trova la più alta nozione di se stessa nella scienza logica, in quanto nozione pura che intende se stessa ». D'altronde, questi luoghi dovremo riprodurli ed esaminarli più innanzi.

(2) Qui si tratta del passaggio della logica alla natura.

(3) Il testo dice: *aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs: ma nella idea essa* (la natura) *rimane in sè e per*

esiste nel rapporto della cognizione divina colla natura » (1). È questo chiaro per chi sa e vuole intendere? E nella idea assoluta, sia l'idea logica, sia l'idea in quanto spirito assoluto, siamo sempre nella sfera della coscienza?

E qui credo poter far sosta, e abbandonare l'H. e il suo inconscio al loro destino. Non intendo con ciò dire che non avremo più occasione d'incontrarli, che anzi fra non molto li incontreremo di bel nuovo, ma solo che da quanto si è fin qui discorso mi sembra chiaramente emergere quel che era mio intento dimostrare in questo capitolo, cioè, un fatto, il fatto che la dottrina dell'H. nulla aggiunge al movimento ed ai risultati della filosofia moderna, e che, s'è qualcosa, è solo un eghelismo monco e falsato. L'A. dice che il suo inconscio può chiamarsi *spirito assoluto*. E noi continueremo a così chiamare l'assoluto, non perchè ei dice che può così chiamarsi, ma perchè Hegel l'ha così chiamato, e, ciò che più monta, anzi è l'essenziale, l'ha così pensato. Quale sia questo pensiero è quanto dobbiamo ora esaminare.

sè la totalità della nozione: vale a dire, nell' idea la natura non è scissa dalla sua unità, ma è nella unità, e quindi è anch'essa l'unità, perchè tutto è uno nell'unità.

(1) Poichè una è la cognizione divina, o assoluta, la scienza della natura esiste in questa cognizione come scienza dell'unità, e nell'unità. Ecco il testo intero del passo « Insofern diese (die Natur) nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seyns und vom Bewusstseyn gefasst wird, ist sie als blosse Objectivität und äusserliches Leben; aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs, und die Wissenschaft in Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur ».

§ IX.

La coscienza e l'idea speculativa.

Il lettore che ha sollevato quella tempesta di obbiezioni che minacciano di sommergere l'idealismo assoluto, non vedendone più far parola, penserà forse che le abbiamo dimenticate. Che si rassicuri. Come potremmo dimenticarle quando in realtà siamo noi medesimi che le abbiamo poste per noi e per lui? E perchè le abbiamo poste? Per quella ragione medesima che spinge l'uom coraggioso a gittarsi nella mischia. L'uom coraggioso deve dire a se stesso: mi credono forse coraggioso. Ma lo sono poi davvero? E per far cessare questo dubbio si getta nella mischia, dimostrando così non solo ad altri, ma a se stesso, e più a se stesso che ad altri che è veramente coraggioso. Perchè, per convincere altrui di quel che si è, e si vale, fa d'uopo convincerne anzitutto se stesso. Ecco perchè abbiam poste le obbiezioni. E difatti, guardando le cose da quella regione ove ha sua sede l'idea, ci è sembrato che l'idea sia appunto quel coraggio, quella forza, quell'energia assoluta dinanzi alla quale cade e si dilegua ogni obbiezione. Imperocchè nella verità, o nell'assoluto non può sorgere obbiezione, per ciò che le cose vi sono come e quel che sono, nè possono non esservi, ed esservi altrimenti. Donde eziandio si vede che l'obbiezione non sorge e può sorgere che nella mente finita e subbiettiva, e quindi che havvi sempre nell'ob-

biettare alcun chè di subbiettivo e di artificiale che non è la verità, o che, se esprime la verità, non l'esprime per sè stesso ed in quanto obbiezione, bensì in quanto ha a fondamento e sostegno un criterio, un principio che lo giustifica, gli comunica un significato obbiettivo, e, a dir così, vi riflette la sua verità. Allorchè Kant, per esempio, nelle sue antinomie obbietta contro la ragione umana o subbiettiva, come la chiama, egli si colloca, senza avvedersene, al punto di vista più subbiettivo e più artificiale che possa imaginarsi. Nè meno subbiettiva e artificiale è la sua soluzione delle antinomie. Imperocchè obbiettivamente e nell'assoluta ragione il mondo non è o eterno o nel tempo, ovvero, la materia non è divisibile o indivisibile (1), ma è quel che è, il mondo, cioè, è eterno, se è e deve essere eterno, o nel tempo se è e deve essere nel tempo, o eterno e nel tempo se l'eternità e il tempo sono due momenti indivisibili nell'assoluto. E lo stesso dicasi della materia. Quindi, se nel considerare la questione, dico, guardando a destra, esservi argomenti che dimostrano che il mondo è eterno; e guardando a sinistra esservene altri che dimostrano che è nel tempo, siffatto ragionare è un certo artificio della mente subbiettiva e finita, non è il processo della vera e assoluta ragione. Che se, per cavarmi d'impaccio, mi appiglio alla soluzione kantiana, che, cioè, l'antinomia non esiste che in quanto la ragione subbiettiva s'obbiettiva, trasporta se stessa nell'obbietto, il che vuol dire nella

(1) Sono due delle quattro antinomie di Kant.

reale ed assoluta ragione, questa soluzione sarà, lo ripeto, non meno subbiettiva e artificiale dell'antinomia medesima. Non è, difatti, una posizione artificiale quella che consiste a dire alla ragione arbitrariamente chiamata subbiettiva: tu sei una ragione, solo però a condizione di astenerti di nulla pensare ed affermare intorno all'assoluta ragione? E che ragione è quella che s'incatena così al letto di Procuste? Inoltre, come si può dire che l'antinomia è nella ragione subbiettiva, e non è nella obbiettiva, quando nello stesso momento s'insegna che nulla può conoscersi della *cosa in sè,* del *noumeno,* in altra parola, di questa stessa ragione obbiettiva? Ed infine, se l'antinomia non è nella ragione obbiettiva, ma solo nella subbiettiva, cosa sono queste due ragioni l'una dirimpetto all'altra? Donde vengono? Ed obbiettando in questa guisa, vale a dire, scindendo la ragione, e di una facendone due, non si fa sorgere una nuova antinomia, e la più profonda ed inconciliabile, l'antinomia appunto della ragione subbiettiva e della obbiettiva? Ecco, adunque, quel che abbiamo veduto nell'obbiezione. Abbiamo veduto, cioè, che l'obbiezione è un prodotto del pensiero subbiettivo e finito, del pensiero che è fuori dell'unità, che anzi l'obbiezione e la critica costituiscono in qualche modo la natura propria di questo pensiero. Onde, per imporre silenzio al dubbio e all'obbiezione, fa d'uopo elevarsi a quel principio supremo ove cessa e va a disciogliersi ogni obbiezione, e afferrare quel punto, « *quel mistero ascoso nell'assoluto che è la radice di ogni realtà* » secondo la bella espressio-

ne di Schelling (1). Come si possono infatti ribattere le obbiezioni stando alle quali l'idea non sarebbe il principio della natura, della storia ecc. se non si squarcia il velo di quel mistero ov'è riposto il principio della natura e della storia?

Ora a raggiungere questa meta siamo andati fin qui apparecchiandoci, e quindi, anzichè perder di vista le obbiezioni, ci siamo appigliati alla sola via che può condurci alla loro soluzione. Imperocchè i punti che siamo andati svolgendo e dimostrando sono, che l'unità, e l'unità sistematica nell'idea, o l'idea sistematica è quel principio, o, a dir meglio, quel tutto fuori del quale nulla può essere e pensarsi. E ciò dimostrando, abbiamo anche dimostrato che l'ideale e il reale non sono due sostanze, due mondi posti l'uno di fronte all'altro e che s'incontrano e si congiungono accidentalmente, ma due momenti, o aspetti di un solo e medesimo principio, l'idea. Se ciò è vero, si può già scor-

(1) Schelling non vuol dire con ciò che havvi nell'assoluto un punto arcano e inaccessibile, ma soltanto un punto che nell'assoluto contiene la ragione ultima dell'assoluto stesso e di ogni cosa. Per Schelling questa sfera assoluta nell'assoluto è l'opera d'arte, o l'*idea estetica*. Trascrivo qui il passo intero, tanto più che avremo occasione di richiamarlo: «*Ienes in Absoluten verborgene Geheimniss, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflectirten Welt selbst, in der höchsten Potenz, und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor*» (*Quel mistero nascosto nell'assoluto che è la radice di ogni realtà si mostra qui nel mondo stesso della riflessione* (nell'opera d'arte, nel mondo dello spirito) *nella più alta potenza ed unione di Dio e della natura, come imaginazione* (estetica). Schelling. *Neue Zeitschrift für speculative Physik*), Bd. I, § I. II.

gere che l'idea è nella natura, o, il che è lo stesso, che la natura è l'idea, quale l'idea è e può essere in quanto natura. Onde coloro che obbiettano contro l'idealismo nella natura e nella scienza della natura non obbiettano perchè sono in possesso di un principio altro dall'idea, ma perchè sono fuori del sistema, e quindi della verità. E lo stesso dicasi della storia. Che se il nostro dimostrare è ancora un dimostrare indeterminato e astratto, ciò viene appunto dal non aver noi fin qui raggiunto, almeno in una forma determinata, o nella sua forma assoluta, il principio assoluto della dimostrazione.

Ripigliando adunque il corso della nostra indagine al punto ove l'abbiamo lasciato, a quel punto che è come il limite che divide ed in un connette la coscienza ed una sfera che supera la coscienza, la sfera dello spirito assoluto, o dell'assoluto in quanto assoluto, fermiamoci alquanto su questo limite per cogliere il passaggio dalla coscienza allo spirito assoluto, e quindi la loro natura ed il loro rapporto.

Noi dicevamo che in certo qual modo tutto è o può essere nella coscienza (1). Ora dall'esame della *filosofia della coscienza* risulta che tutto vi può essere, meno il più necessario, l'ente assolutamente necessario, l'assoluto in quanto assoluto, in guisa che se, da un lato, tutto vi è o può essere, dall'altro, nulla vi è come esser vi dovrebbe. Onde quelle parole di Hegel che « fuori dell' idea assoluta tutto è errore, pensiero oscuro, opinione, conato, arbitrio, fugace

(1) P. 63.

esistenza » (1) si applicano forse più alla coscienza che ad altro, per ciò che la coscienza essendo quella che più si avvicina all' assoluto è più di ogni altra sfera la fonte dell' arbitrio, dell' opinione e dell' illusione. Perchè sovente, come osserva Hegel, il più vicino è anche il più lontano. Raffrontando, adunque, l'assoluto colla coscienza si può dire che l'assoluto è

(1) V. p. III.—Sembra che l'Hartmann ignori queste parole di Hegel, parole che sono in qualche modo l'espressione sintetica del sistema. Difatti egli termina il suo libro con una teorica dell' illusione. La chiamo teorica per darle un nome, perchè, l'abbiam veduto, teorica nel senso stretto della parola non v'è. Onde, come altrove, qui pure abbiamo un' amalgama di fatti intorno ai quali l'inconscio ragiona colla coscienza. Dico, adunque, che l' Hartmann sembra ignorare queste parole di Hegel, o il loro vero significato, significato che, a dir così, si riflette su tutto il sistema. Perchè cosa significano queste parole? Che fuori dell' assoluta idea tutto è errore, illusione, una miscela di verità e di errore. E la limitazione dell'idea fuori dell'idea assoluta è appunto questa miscela. E questa miscela forma la *realtà* dell' ente finito. L' illusione, l' inganno, la parvenza, l'ignoranza, l'accidente stesso non sono un nulla, ma, al contrario, sono nel sistema momenti, realtà essenziali, senza le quali il sistema non sarebbe. E difatti l' illusione ha la sua fonte nell'idea, e quindi nell'assoluto stesso. *Deus ludit in orbe terrarum.* Dio giuoca nel mondo, e così giuocando compie i suoi disegni. Ma il giuoco è nel giuocatore stesso. Perchè egli è il fattore del giuoco, e non giuoca che per sè. E in questo appunto sta il serio del giuoco, che è il serio dell'assoluta ragione:

Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave liquor gli orli del vaso
Succhi amari ingannato intanto ei beve
E dall'inganno suo vita riceve.

Quindi l'essenziale non è mostrare che vi sono illusioni nell'a-

l'inconscio. Ma com'è l'inconscio? Forse perchè la coscienza non è nell'assoluto? Ma la coscienza è nel tutto, quindi deve essere nell'assoluto. Se si vuole che la coscienza non sia nell'assoluto, per la stessa ragione si dovrà escluderne la logica e la natura. Ed in tal caso ov'è l'assoluto? Ovvero si dirà che la logica e la natura vi sono, e che la coscienza non vi è? Ma ciò non è

more, negli onori, nelle aspirazioni e nei fini della vita umana, sì della vita individuale che delle nazioni, ma dimostrare nel sistema le idee di queste cose. Imperocchè in queste idee, per ciò che sono *momenti* dell'idea assoluta, ma *non* l'idea assoluta, havvi lo *Schein* e l'*Erscheinung*, l'elemento apparente e fenomenale, e quindi la *Täuschung*, la *Maia*, l'inganno e l'illusione. La teorica dello *Schein* e dell'*Erscheinung* (la parvenza e il fenomeno) di Hegel, come sfera dell'idea assoluta, mostra la radice profonda e la necessità assoluta dell'illusione. L'idea assoluta apparisce e deve apparire; essa apparisce nel tempo e nello spazio, nella natura, nell'anima, nella coscienza, e questo suo apparire fa la realtà, ma una *realtà* illusoria ed ingannevole, o, ciò che torna lo stesso, una realtà cui vanno uniti l'illusione e l'inganno. E ciascheduna idea ha la sua illusione speciale, quella che è intrinseca alla sua natura. Perchè l'illusione ch'è nell'amore e nella generazione non è quella ch'è nella vita politica, o nell'arte, o nella religione. Così, per via d'esempio, l'ente che ama è spinto a generare, e genera. Ma avviene che non trova nella generazione quel ch'egli crede, anzi sovente il contrario. Si lusinga di trovarvi il piacere e la felicità, e non ve li trova, o vi trova il dolore e la sventura. E questa è l'illusione. Ora l'illusione non è soltanto nel subbietto che ama e genera, ma nell'idea stessa della generazione. E l'illusione sta in questo che l'idea della generazione è un momento dell'idea assoluta, ma non n'è che un momento. Onde l'assoluto non vi è come assoluto, ma solo vi apparisce, o vi è come apparenza. E questo assoluto appariscente è quello che desta l'amore e spinge a generare, o, a dir meglio, fa la realtà della generazione. Ed in questa realtà appari-

meno inammessibile. Perchè la coscienza, lo ripeto, è nel tutto al pari della natura e della logica, e vi è come sfera essenziale dello spirito. Quindi è nell'assoluto altrettanto essenziale quanto la natura, la logica e lo spirito. L'Hartmann dice a tal proposito: « Come nell'inconscio non si trovano le condizioni richieste perchè vi sia la coscienza, il pensiero della coscienza è in lui impossibile ». E anche: « Gli è certo che l'inconscio non pensa la coscienza, perchè il suo pensiero è anzitutto opposto al nostro pensiero subbiettivo, per modo che si dovrebbe concepire come un pensiero obbiettivo. Ma siffatta determinazione non è meno esclusiva, limitata e perciò inadeguata » (1). Ora ciò chia-

scente ed illusoria si muove l'ente che genera, in quanto ente generatore. Gœthe dice: « lo scopo supremo di ogni arte bella è quello di rappresentare mediante l'apparenza l'illusione di una più alta realtà. » (a) Il che è vero. Fa duopo però aggiungere che l'apparenza e l'illusione non sono elementi subbiettivi, accidentali ed estranei *alla più alta realtà*, ma inerenti a questa realtà. Perchè è questa realtà che apparisce e illude, e qui apparisce e illude nel bello. Il bello, dicesi, è lo splendore del vero. Questo splendore che non è il vero è appunto l'involucro appariscente ed illusorio del vero. Onde se, come nota Hegel, nulla di grande, anzi nulla può compiersi senza le passioni, è anche vero dire che nulla può essere o compiersi senza l'illusione. Il che eziandio dimostra, per dirla di passaggio, quanto indeterminati e fallaci siano i vocaboli *reale* e *realtà* nel senso in cui sogliono ordinariamente adoperarsi.

(1) *Da aber zu einem solchem (Bewusstsein) im Unbewussten die Bedingungen fehlen, so sei ihm auch das Denken des Bewusstseins-*

(a) ***Die höchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein, die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.*** (***Wahrheit und Dichtung.*** Lib. 11).

masi eludere la difficoltà, non scioglierla. Perocchè, devo dirlo di nuovo, la coscienza c'è, e, se l' inconscio è il principio dell'universo, è il principio della coscienza, e quindi la coscienza deve esser nell'inconscio. Vi sarà in modo speciale, combinata con un altro e più alto principio, ma esserci deve. Non si scioglie, adunque, il problema dicendo: nell' assoluto non vi ha coscienza perchè vi mancano le condizioni della coscienza. È come si dicesse: nell'animale in quanto animale non vi sono rapporti inorganici perchè vi mancano quelle condizioni che costituiscono la natura inorganica. Il vero si è che l'animale supera la natura inorganica, e quindi la natura inorganica non può essere come tale nell'animale. Ma da ciò non siegue che non sia affatto nell'animale. Perchè vi è, e vi deve essere, ma combinata colla natura speciale dell'animale, il quale senza la natura inorganica non sarebbe. Il che è anche più vero dell'inconscio relativamente alla coscienza. Perocchè l' animale non è il principio della natura inorganica, come l'inconscio lo è della coscienza e delle cose in generale. Onde più stretta e più indivisibile è l'unione della coscienza e dell'inconscio di quella della natura inorganica e dell'animale.

Si elude, adunque, la difficoltà, e non si scioglie di-

unmöglich » ..... *So aber denkt das Unbewusste ganz gewiss das Bewusstsein nicht, da ja überhaupt sein denken unserem subjectiven Denken schlechtin entgegengesetzt ist, so dass es als objectives Denken bezeichnet werden müsste, wenn nicht diese Bestimmung ebenso exclusiv einseitig und damit unzutreffend wäre*». (C. § XIV. p. 666-607).

cendo che l' inconscio non pensa, e non può pensare la coscienza. Ma, così eludendola, si complica, anzi si rende insolubile. Imperocchè, se l'inconscio non pensa la coscienza, chi penserà la coscienza e l'inconscio? In altra parola, ov'è il loro rapporto? Ov'è l'unità? L'unità è spezzata, ed è spezzata là ove più importa che nol sia. Nè più vale l'argomento, che l'inconscio non può pensare la coscienza, per la ragione che il suo pensiero è opposto al *nostro* pensiero subbiettivo, e che, ove anche si concepisse come pensiero obbiettivo, la determinazione dell'obbiettività sarebbe inadeguata. Perchè, primieramente, di qual *nostro* pensiero subbiettivo, o anche obbiettivo si vuol parlare? E non havvi in noi pure un pensiero che non è nè subbiettivo nè obbiettivo, ma ambedue? E l'Hartmann che li pensa tutti e due, e li pensa come non essendo nè l' uno nè l'altro adeguati all' assoluto, non ammette, anch' egli, che lo sappia o l' ignori, siffatto pensiero? Quindi dire che il pensiero dell'inconscio è opposto al *nostro* pensiero è dir nulla, o tutt' altro da quello si crede dire. La differenza e l' opposizione sia del subbiettivo e dell'obbiettivo, sia della coscienza e dell' inconscio, sia di altro non sono nel nostro pensiero, ma nel pensiero, e non sono nel nostro pensiero che in quanto sono nel pensiero.

Perlocchè non si scioglie affatto il problema dicendo: havvi opposizione tra la coscienza e l'assoluto, dunque l'assoluto non è coscienza, non pensa la coscienza, o la coscienza non è nell'assoluto. Procedendo in tal guisa si potrebbe dire : havvi opposizione tra il

subbietto e l'assoluto, dunque l'assoluto non è subbietto. Ovvero: havvi opposizione tra l'obbietto e l'assoluto, dunque l'assoluto non è obbietto. L'assoluto, è vero, non è nè subbietto nè obbietto, ma non nel senso che non è nè l'uno nè l'altro, bensì in quello ch'è la loro unità, e ch'è la loro unità, non perchè il subbietto e l'obbietto non sono nell'assoluto, e l'assoluto non è in essi, ma, al contrario, perchè l'assoluto li pone, ed in essi si muove come in due momenti di sè stesso, ed in essi muovendosi è per sè, è l'assoluto. In altra parola, e per servirmi della formola di Schelling, l'assoluto non è l'indifferenza assoluta nel senso che sia indifferente alla differenza, ma differenziando se stesso nelle differenze, e così ponendosi come vera e reale unità. E tale è anche il rapporto della coscienza e dello spirito assoluto. Onde, lo ripeto, non si scioglie il problema collocando lo spirito assoluto a destra e la coscienza a sinistra, e dicendo: la coscienza è presa da stanchezza, lo spirito assoluto non va soggetto a stanchezza; la coscienza è nel tempo, lo spirito assoluto è fuori del tempo; la coscienza è subbiettiva, lo spirito assoluto è tutt'altro, ma dimostrando come nel sistema lo spirito assoluto e la coscienza formano un'unità indivisibile, e ciò in siffatta guisa che la coscienza non nega se stessa, e così negandosi non si solleva al di sopra di se stessa che in quanto è un momento, una sfera dello spirito assoluto, e che questo, a sua volta, non è spirito assoluto che in quanto contiene la coscienza, e in essa si muove, ma la contiene e vi si muove come in una sfera subordinata.

Esaminiamo ora come avviene questa opposizione della coscienza e dell'assoluto, e l'elevazione della coscienza al di sopra di se stessa, ed il suo assorbimento nell'assoluto.

Fa duopo primieramente non dimenticare che questa opposizione e questo passaggio avvengono nel sistema e sistematicamente, vale a dire, nell'idea e nell'assoluto medesimo. L'idea della coscienza è, come ogni altra idea, qual essa è, assolutamente e nell'assoluto. Quindi l'assoluto pone e nega la coscienza, come pone e nega la natura, e non è assoluta energia che in questa posizione ed in questa negazione. Un assoluto che non nega se stesso è un *caput mortuum*, un'astrazione. *Nemo est contra Deum nisi Deus ipse* (1). Dio non è Dio che in quanto pone egli stesso in se stesso la contradizione e ne trionfa. Un Dio creatore vale più di un Dio non creatore, il che vuol dire che un Dio non creatore non è il vero Dio, è un' astrazione. E la creazione altro non è che una contradizione, e la più profonda contradizione che l'assoluto pone e sostiene in se stesso, e senza la quale non sarebbe l'assoluto. E la providenza è l'unità del Dio astratto e non creatore, o del momento della possibilità nell'assoluto, e della creazione (2). E non è questa unità che in quanto pone e scioglie essa stessa eternamente la contradizione.

(1) Ignoro l' autore di questo detto. Lo trovo in Gœthe. (*Wahrheit und Dichtung*. Lib. 20), che non ne accenna l'autore. Gœthe lo chiama *singolare, ma straordinario* (*sonderbare aber ungeheure Spruch*) E nondimeno quando si guardano le cose come si devono guardare, nulla havvi di più semplice e di più necessario.

(2) Coloro che per salvare non so quale natura divina si rappre-

Forse taluno dirà: perchè questa contradizione nell'assoluto? Perchè il triangolo ha tre lati e tre angoli? Un geometra cui si rivolgesse una tal questione potrebbe solo rispondervi dicendo che è assurda. E non meno irrazionale è l'altra. E difatti colui che la fa, perchè la fa? Perchè crede sapere che non vi ha opposizione nell' assoluto. Egli quindi sa cosa è l' assoluto. Che ci dica, adunque, un po' quale, e cosa è questo suo assoluto. Perocchè è un assoluto suo, non è certo quello nè della storia, nè della ragione. Non è l'assoluto della storia, perchè non havvi religione ove l'assoluto sia rappresentato senza opposizione; e la religione cristiana è quella ove l'opposizione penetra in una forma più esplicita e più profonda nella natura divina. Quanto poi alla ragione, essa non può pensar l'assoluto senza pensarlo nella opposizione (1). Imperocchè, se si rappresenta l'assoluto nel mondo, porrà nell'assoluto le opposizioni che sono nel mondo. Se se lo rappresenta fuori del mondo come un *ens extramundanum*, o *supramundanum*, secondo taluni se lo figurano, si avrà l'opposizione del mondo e dell'assoluto. E svolgendo questo concetto e l'opposizio-

sentano (perchè è una rappresentazione, non è un pensiero) la creazione come un atto libero (essi così lo chiamano) dell'assoluto, non vedono che la *possibilità* stessa della creazione è una contradizione, e una contradizione nell' assoluto. Pensare poi nell' assoluto una possibilità che non si realizza, non è atto, è pensare una impossibilità, anzi è negare l'assoluto.

(1) Qui si dimostra solo con ragioni indirette ed estrinseche la necessità dell'opposizione nell'assoluto. In seguito se ne mostrerà la necessità intrinseca e ideale.

ne in esso contenuta è facile vedere che l' opposizione non è meno nella natura divina in questa seconda ipotesi che nella prima. Perocchè, in questo rapporto del mondo e dell' ente estramondano, la ragione divina e la ragione che è nel mondo non solo entrano in conflitto tra loro, ma ciascheduna ragione sostiene un conflitto con se stessa, e la divina più di quella che è nel mondo. E difatti, la ragione estramondana, e supposta assoluta perchè estramondana, non può porsi in relazione colla mondana, che in quanto si divide da sè, e entra in conflitto con se stessa entro se stessa. E il concetto della provvidenza, se non è un mero vocabolo, è solo quella unità nella contradizione cui accennava poc'anzi. Perocchè la provvidenza non è, per cagion d'esempio, la provvidenza della vita e della morte, o delle nazioni che in quanto fa la vita e la morte, o fa e disfa le nazioni, e le disfa facendole, e le fa disfacendole. E questa contradizione non è nelle cose che in quanto è nella provvidenza, e la provvidenza è nelle cose. E tale è anche l'opposizione della coscienza e dell'assoluto. L'assoluto non è l'assoluto perchè è fuori della coscienza e del mondo della coscienza, ma, al contrario, perchè vi è, vi si muove e, muovendovisi, se ne svincola e li supera. Perocchè la vittoria non è senza e fuori della lotta, ma nella lotta. E l'assoluto è la vittoria assoluta in quanto è l' unità delle contradizioni. L'ente finito è finito non perchè è contradittorio, ma perchè non è questa unità, e quindi non può portare e conciliare che incompiutamente la contradizione. Onde anche è vero dire che più è con-

traditorio, e più si avvicina all'assoluta unità. Per lo chè, se la coscienza è quella sfera in cui tutto può manifestarsi, e che può più di ogni altra portare le differenze e le opposizioni che formano, a così dire, la trama dell'universo, sarà anche quella che più si avvicina all'assoluta unità. Ma se, d' altro canto, non l'è dato raggiungere per se stessa ed in quanto coscienza questa unità, disformerà quella realtà, quel vero che in essa si mostra e deve mostrarsi. La coscienza è simile all'occhio che è fatto per vedere, e vede i corpi, ma falsandone la posizione, la distanza e la grandezza. E come in quella unità dell'occhio e dell'obbietto visibile, in quella idea, cioè, che fa questa unità, havvi una realtà, ma una realtà ove entra come elemento essenziale l'illusione, similmente nell'occhio interno della coscienza non può attuarsi il puro ed assoluto intuito del vero, ma una mescolanza di verità e d'illusione, una verità illusoria, se posso così esprimermi. Ora donde viene siffatta limitazione della coscienza? Viene da questo, che la coscienza non può svincolarsi dalla natura (1). La coscienza è *sapere*, ma sapere naturale, sapere mediante e nella natura. Laonde il concetto che Fichte si forma della filosofia, che la filosofia, cioè, è la coscienza della coscienza, la coscienza riflessa della coscienza irriflessa (2), falsa la filosofia, per ciò appunto che ne rinchiude il suo obbietto speciale, l'assoluto, nei confini della coscienza. Ed il risultato

(1) V. p. 61.
(2) V. p. 75.

cui giunse Fichte, e cui deve necessariamente giungere ogni filosofia della coscienza, è, già lo notammo (1), la conseguenza inevitabile del punto di vista della coscienza. Quello che nella dottrina di Fichte si para dinanzi alla coscienza come un inciampo, e nella dottrina di Kant come *noumeno* o *cosa in sè*, in altre si para come *ragione sovrannaturale*, o come *ente estramondano*, o come *mistero*. Questo è l'inciampo insuperabile della coscienza; inciampo che la respinge e la fa ricadere nella sua finitezza, nelle sue contradizioni insolubili, nel suo scetticismo, nel suo nulla. Imperocchè, l'inciampo è appunto quella ragione assoluta che non sta lì dinanzi alla coscienza come uno spettatore estraneo e indifferente, ma penetra e si ritrova in ogni momento della coscienza, che vi penetra, cioè, e vi si ritrova come un inciampo, il quale genera anche quelle illusioni e quelle apparenze da cui la coscienza non può liberarsi (2). Ora dico che questo inciampo, questa illusione, questa ignoranza della coscienza è la natura, la natura qual'è nella coscienza. Perocchè la natura non è nella coscienza com'è nel cristallo, nell'animale, o nella sensibilità, ma in quel modo speciale in cui può essere nella conscienza, nel sapere in quanto coscienza. Difatti, la natura non sa, mentre la coscienza sa, ma sa solo nella natura, il che torna a dire che

(1) V. p. 82.

(2) Intendo dire che l'assoluto è un inciampo e quindi una fonte d'illusione per la coscienza, in quanto la coscienza, non potendo afferrarlo, piglia le apparenze, le rappresentazioni, le imagini dell'assoluto per l'assoluto medesimo.

nel suo sapere interviene la natura, come la natura può intervenire nel sapere. Ora la natura è la sfera dell'estrinsechezza della dispersione indefinita degli esseri nello spazio e nel tempo, la sfera ove gli esseri esistono in una forma, a dir così, frammentizia, gli uni fuori degli altri non solo, ma fuori di loro medesimi. L'unità della natura è quindi un' unità estrinseca e spezzata, non è quella vera unità che nelle differenze è per sè, ed in cui per ciò stesso le differenze sono vere differenze. Perchè ove non havvi vera unità, non vi ha neppure vera differenza. I pianeti girano intorno a loro medesimi e intorno al centro. Ma l'unità de' loro moti è estrinseca a se stessa, come i moti di ciaschedun pianeta sono parimenti estrinseci l'uno all'altro. E se si considera il moto di ciaschedun pianeta ne' varii suoi momenti, ne'varii punti del tempo e dello spazio, si vedrà che ciaschedun momento è estrinseco agli altri ed a se stesso. Anche nell'animale, che è il punto culminante della natura, quantunque siavi una certa unità, l'unità nel sentire, si ha un'unità estrinseca, non la vera unità. L'animale in quanto animale, in quanto ente sensitivo , cioè, non solo abbisogna di organi e di membra che sono, gli uni fuori degli altri, ma nel suo sentire è rinchiuso in un punto dello spazio e del tempo, ed in quelle condizioni materiali che sono in questo punto contenute. Onde l'unità del suo sentire è un'unità anch'essa estrinseca, mutabile, passaggiera e che in certo modo sfugge a se stessa, non è la vera unità.

Nella coscienza l'estrinsechezza della natura è in

parte cancellata. Imperocchè la coscienza è l'universale, e l'universale nel sapere. La coscienza non solo sente, ma sa il suo sentire, e nel suo sapere sa se stessa e le cose. Onde l'universale della coscienza è l'universale o l'unità concreta, l'unità che è per sè nelle differenze. Io penso, e mi so in questo pensare, e come so me stesso, so anche le cose, la natura e lo spirito. Onde tutto si riflette, tutto si concentra e si compenetra in questo spazio immateriale e intelligibile della coscienza. Ma, se per questo lato la coscienza trionfa della natura, per l'altro, la natura la ritiene cattiva entro i suoi confini. E difatti, il sapere della coscienza è un sapere spezzato e frammentizio, non è l'unità vera ed assoluta del sapere. E questo spezzamento del sapere nella coscienza è la natura, lo spazio, il tempo, la materia, che si riproducono nel sapere della coscienza in quella forma in cui con questo sapere possono combinarsi, e sono da esso trasformati, vale a dire, come *rappresentazione* e *intendimento* (1), il che costituisce appunto quel che abbiamo

(1) La *rappresentazione* e l' *intendimento* (le *Verstand*, l' intendimento astratto, cioè, e nel senso speciale in cui è stato inteso da Kant in poi, come distinto dalla ragione (*Vernunft*) e che in qualche modo corrisponde all' *intelletto passivo* d'Aristotile) benchè siano due facoltà o forme diverse dello spirito, hanno però questo comune che in ambedue v'ha l'elemento immediato ed empirico, la natura. Nella rappresentazione, sia che il subbietto si rappresenti nell'obbietto, sia che l'obbietto si rappresenti nel subbietto, il subbietto e l'obbietto si trovano l'uno di fronte all'altro come due enti empirici, di cui l'uno è dato all'altro, e che si uniscono in un modo estrinseco e accidentale. L'intendimento, in quanto facoltà delle catego-

chiamato *empirismo della coscienza*. E questo si applica non solo alla coscienza individuale, o psicologica propriamente detta, ma eziandio alla collettiva, o nazionale, ed a quella che chiamasi coscienza dell'umanità, per quanto il vocabolo qui può rispondere alla cosa che vuole significarsi.

Vediamo ora in che consiste questa limitazione, e questo imprigionamento della coscienza nella natura.

La questione è questa. La coscienza è l'assoluto in quanto assoluto? O, ciò che torna lo stesso, l'assoluto è l'assoluto in quanto coscienza? Così posta la questione è in qualche modo già sciolta. Ed invero, l'assoluto, quale che sia, non è l'assoluto che in quanto è il principio universale e generatore delle cose. Ed, essendo siffatto principio, è anche il tutto, e lo è in questo senso che deve in ogni ente, quantunque in varie forme, ritrovarsi. E vi si deve ritrovare, non come fatto empirico, o rappresentazione, ma come ragione e dimostrazione assoluta di se stesso nelle differenze, e in siffatta guisa che si abbia l'unità nella differenza, e la differenza nell'unità. Onde se, per esempio, havvi l'ente che è nel tempo, e l'ente che è fuori del tempo, l'assoluto principio non è quello che genera e dimostra l'uno, e non genera e dimostra l'altro, ma

rie, determina ed ordina le rappresentazioni, e v'introduce un certo nesso, ed una certa necessità. Ma le categorie sono anch' esse in questo intendimento come dati empirici e sconnessi, di cui non si dimostra nè l'origine, nè la figliazione, nè il significato interno ed assoluto, nè la necessità del loro rapporto colle rappresentazioni e le cose in generale.

quello che li genera e dimostra tutti e due. Ovvero, se vi ha il sapere e il non sapere, la veglia e il sonno, la sanità e la malattia, la ragione e la follia, l'assoluto principio è quello che alla stessa guisa è in ambedue. E così della natura, dello spirito e di ogni cosa. Imperocchè, se vi avesse ente, o sfera dell'esistenza di cui non fosse il principio, esso non sarebbe l'assoluto principio, ed, a sua volta, la sfera che sarebbe per sè fuori dell'assoluto principio, sarebbe fuori della ragione, anzi di se stessa, o, a dir meglio, esser non potrebbe. Ora gli è chiaro che la coscienza non è questo principio. Già la possibilità, o, se vuolsi, le possibilità, intendo le possibilità eterne ed assolute, superano la regione della coscienza (1). Le possibilità sono appunto le assolute possibilità perchè sono fuori del tempo e dello spazio, e sono anteriori nel tempo e nell'idea ad ogni generazione, e per ciò stesso sono le possibilità assolute di ogni cosa, delle cose generate e che sono nel tempo e nello spazio, non solo di quelle che sono, ma di quelle che furono e che mai esser potranno (2). Ora la coscienza è nel tempo. L'*io penso*, o anche l'*io pensa*, e sa il suo pensare cade nel tempo, ed i varii obbietti pensati formano una successione di atti nel tempo, i quali per ciò stesso cadono nello spazio, e quindi il contenuto della coscienza è un contenuto rappresentativo, un composto d'imagi-

(1) V. p. 99.

(2) Queste possibilità, o forme assolute costituiscono la logica eghelianа di cui si parlerà in seguito.

ni (1). Il che viene appunto dalla natura della coscienza. Imperocchè l'unità della coscienza è un'unità scissa, è l'io e il non-io, il subbietto e l'obbietto, i quali non sono che estrinsecamente uniti, si riflettono l'uno sull' altro, senza potersi compenetrare, senza, cioè, raggiungere quella unità di cui sono le differenze e

(1) Taluno dirà che questo è l'io, la coscienza finita, e non l'io, la coscienza infinita. Ma quel che si vuole qui dimostrare è precisamente che l' assoluto non è l' io, la coscienza, e che, se fosse coscienza, non sarebbe l'assoluto; che anzi è l'assoluto inalzandosi al di sopra della coscienza. Chi muove questa obbiezione la muove precisamente perchè è nella coscienza, vale a dire, si rappresenta, imagina l'assoluto, ma non lo pensa. Quindi trasporta nell' assoluto una rappresentazione, la rappresentazione dell'io, della coscienza finita, aggiungendovi un' altra rappresentazione, la rappresentazione dell' infinito. Egli procede come la vecchia metafisica che piglia arbitrariamente tale qualità o attributo dell'ente finito, e lo trasporta nell'assoluto, in Dio, aggiungendovi gli attributi indeterminati, ed in qualche modo i vocaboli *eminente* e *infinito*. L'uomo è buono, ma finitamente, Dio lo è in grado eminente, infinitamente. Il sapere umano è un sapere finito; il sapere divino è un sapere infinito ecc. Ora questo è appunto muoversi nelle rappresentazioni, non è muoversi nell'idea. È fare *Iddio ad imagine* del finito, aggiungendovi l'*infinito*, vale a dire, una rappresentazione indeterminata, mentre il punto di cui si tratta sta precisamente nel determinare la natura di quell'ente che dicesi infinito. E lo stesso avviene per la coscienza. L'essenziale è qui, come in ogni cosa, l'idea; perchè non vi sono due idee della coscienza, come non vi sono due idee del triangolo, o dell'animale, o della pianta. Onde, se l'assoluto non fosse che coscienza, non sarebbe una coscienza *infinita*, ma solo quel che è l' idea della coscienza, a quella stessa guisa che, se fosse il triangolo, o l'animale non sarebbe il triangolo o l' animale *infinito*, ma quel che è l'idea del triangolo o dell' animale. D' altronde, è questa una questione che incontreremo di nuovo, allorchè tratteremo della personalità divina.

che è il loro comune principio. E questo spezzamento dell'assoluto, e dell'assoluto sapere nella coscienza fa sì che la coscienza sa e non sa, sa nella veglia, e non sa nel sonno, sa nella vita, e non sa nella morte, sa nella mente sana, e non sa nella follia, quél che sa in tal punto dello spazio e del tempo non lo sa in tal altro, in una parola, è una potenzialità del sapere, non è l'atto assoluto del sapere. Il che significa che il suo sapere non è il vero sapere, il sapere di quel principio che sa e fa le cose, che le fa come le sa, e le sa come le fa, o ciò che è lo stesso, in cui il fare e il sapere sono una sola cosa, ma è una rappresentazione, e, per servirmi dell'espressione di Bruno, un'ombra di quel principio e di quel sapere (1). Onde, allorchè le possibilità o forme assolute cadono nella coscienza, vi appariscono come fatti empirici, come ombre e rappresentazioni, e non nella loro vera e reale essenza. E lo stesso verificasi in ogni altra cosa. Come, per esempio, la coscienza, o il principio assoluto in quanto consciente potrebbe essere il principio del sonno, della morte, della follia? La coscienza non ha dunque che rappresentazioni di queste cose. Ma per la stessa ragione non ha che mere rappresentazioni eziandio della veglia, della vita ecc. e di tutto ciò che nella vita e nella veglia in essa si mostra. Perchè uno è il principio della veglia e del sonno, della vita e della morte. E ciò diverrà vieppiù manifesto se si guarda alla natura, e si paragona colla coscienza.

(1) Bruno: *De umbris idearum.*

Imperocchè gli è evidente che la coscienza non può essere il principio di un ente inconscio quale la natura (1). Quindi la natura non è nella coscienza che come rappresentazione; e vi è come rappresentazione mediante quel principio che è il principio della natura, ma che anch'esso è nella coscienza come rappresentazione. Difatti, allorchè nella coscienza mi rappresento la natura come inconsciente, non posso così rappresentarmela che rappresentandomi allo stesso tempo un principio altro dalla coscienza, e che è il principio della natura. E questo principio così rappresentato è quello che apparisce nella coscienza come *cosa in sè*, come *noumeno*, come *ente estramondano*, ecc. Perocchè la rappresentazione dell'assoluto è appunto quell'ombra che proietta di sè l'assoluto nella coscienza, quel velo d'Iside che mostra e nasconde ad un tempo la Dea, in altra parola, quella rappresentazione contradittoria di cui la coscienza non può svincolarsi (2). Ma ciò dimostra che al di là della coscienza

(1) V. più sopra § VIII.

(2) Ogni rappresentazione contiene una opposizione, una differenza che il pensiero rappresentativo non può superare. L'assoluto, l'essenza, il principio delle cose contiene nella coscienza questa contradizione che, mentre la coscienza, l'io, se lo rappresenta come un ente estramondano, o come un noumeno, come un ente cioè, fuori del mondo e inaccessibile, lo fa cadere nella coscienza, il che torna a dire, nel mondo. Si dirà forse che questa contradizione è una contradizione subbiettiva, una contradizione che è nella coscienza, ma che non è nell'assoluto. Ma questo modo di considerare la contradizione viene appunto dal che si guardano le cose fuori del sistema e del punto di vista dell'assoluto. Per-

havvi un principio che è il principio della natura non solo, bensì della coscienza medesima, e quindi un principio che non è nè conscio nè inconscio, ma l'unità della coscienza e dell'inconscienza, in altra parola, un principio così fatto che in esso si rinviene la cagione sì del mondo della coscienza che di quello che n'è sfornito (1). E questo principio è lo *spirito assoluto*, che potremo anche chiamare *idea assoluta* o *speculativa*. Che vi sia questa idea, o, a dir meglio, quale sia, e come sia l'assoluto principio, è quanto verrà in appresso dimostrato. Qui aggiungerò soltanto talune considerazioni che completeranno ciò che precede e serviranno come di nesso e di passaggio alle nostre ulteriori investigazioni.

Nell'assoluto, diceva al principio di questo capitolo, non vi ha obbiezione, perchè tutto è necessario,

chè, se la contradizione è nell'idea della coscienza, è anche nell'assoluto in quanto coscienza. E come quando si dice che havvi opposizione tra il mondo e l'assoluto, il finito e l'infinito. L'opposizione non viene da un sol lato, dal mondo e dal finito, ma d'ambedue, e non è meno nell'assoluto che nel mondo. E, come avviene in ogni opposizione, il mondo e l'assoluto sono in questa opposizione non solo opposti l'uno all'altro, ma ciascheduno è opposto a se stesso. Quindi l'assoluto, in quanto si rappresenta nella coscienza, non solo fa sorgere l'opposizione della rappresentazione e dell'assoluto, ma si oppone a se stesso rappresentandosi.

(1) Da ciò anche si scorge che il vocabolo *inconscio* non è adeguato all'assoluto, per quanto un vocabolo può essere adeguato alla cosa che si vuole significare, e anzitutto all'assoluto. Difatti l'inconscienza dell'assoluto non è la stessa nella logica, nella natura, ed in quella sfera che contiene la coscienza, e contraendola la supera. Quindi l'essenziale sta nel determinare come e perchè l'assoluto è diversamente inconscio in queste sfere diverse.

tutto è come deve essere, tutto è nella unità. Quindi l'obbiezione e la critica non nascono che collo spezzamento dell'unità, vale a dire, là ove incominciano l'opposizione e la differenza. Guardando in tal guisa le cose dal punto di vista dell'unità, si può dire: *Deus tradidit mundum disputationibus eorum:* Dio, l'assoluta unità ha generato il mondo, l'ente molteplice e contradittorio, e l' ha abbandonato alle loro dispute. Ora questo mondo delle contradizioni insolubili, o, a dir meglio, insolute è il mondo dell'intendimento, della rappresentazione, e della coscienza (1). Imperocchè ove vi ha dualità, e la dualità non può superarsi, vi ha la critica, la quale, in quanto critica, è anche il pensiero scettico. Onde in ogni punto del sistema, per ciò stesso che havvi differenza e opposizione, vi ha virtualmente l'obbiezione, la critica e lo scetticismo. E poichè tutto si riflette ed apparisce nella coscienza, ne siegue che la coscienza è il campo pro—

(1) Fa appena bisogno osservare che nel sistema la rappresentazione, l'intendimento, e la coscienza non sono la stessa cosa. Ma in una investigazione non sistematica non si possono determinare le differenze specifiche de'varii momenti del sistema, e quindi dei varii momenti dello spirito. La rappresentazione e l'intendimento sono in qualche modo le forme speciali della coscienza. L'attività della coscienza sta nel rappresentarsi le cose, e nel rappresentarsele secondo le categorie, che, come l'abbiamo notato (p. 142, nota 1) introducono un certo nesso, una certa necessità nelle rappresentazioni. Ma la coscienza, la rappresentazione e l'intendimento, o le categorie hanno questo comune, che si muovono fuori dell' unità nella sfera empirica e fenomenale. In tal senso il pensiero consciente, il rappresentativo e l'intellettivo sono la stessa cosa.

prio della critica e dello scetticismo (1). Le antinomie di Kant non sono che un esempio limitato ed arbitrario delle opposizioni, perchè l'antinomia è ovunque e in ogni cosa; e l'essere e il non essere, l'uno e il molteplice, la forza attrattiva e la repulsiva, la vita e la morte, il fenomeno e il noumeno ecc. non sono meno antinomie delle quattro antinomie di Kant. Ora se le antinomie sono elementi essenziali del sistema, senza i quali il sistema non sarebbe, esse non sono insolubili ed insolute nel sistema, ma rimangono insolute nel pensiero fenomenale, nella coscienza (2). Perocchè nella coscienza le differenze esistono come fatti empirici, come enti, a dir così, materiali, rigidi e impenetrabili, come enti che sono ancora l'uno fuori dell'altro nella natura. Quindi nella coscienza l'attrazione è l'attrazione, e la ripulsione la ripulsione, l'ideale è l'ideale, e il reale il reale, l'uno è l'uno, e il più il più, come l'anima è l'anima, e il corpo il corpo, la natura è la natura, e lo spirito lo spirito ecc. Nondimeno se, da un canto, le differenze si pongono come differenze nella coscienza, dall'altro, non si ristanno immobili e inoperose, ma ciascheduna si pone qual'è, il che torna a dire che vengono tra loro in conflitto. Difatti, se l'attrazione è la differenza della ripulsione, essa non è, e non si pone qual'è che lottando colla ripulsione, la quale a sua volta si comporta alla stessa guisa coll'attrazione. Medesimamente, se lo spirito è la diffe-

(1) V. p. 140.

(2) V. § V p. 43 e seg.; e qui sopra p. 149.

renza della natura, e questa di quello, lo spirito non è lo spirito, e la natura non è la natura che in quanto ambedue vengono in collisione. Ovvero, se il finito e l'infinito, la causa e l'effetto, il creatore e il creato si differenziano anch'essi sono solo quel che sono nell' urto delle loro differenze. Ora questo è il momento critico e ad un tempo della crisi della coscienza, il momento, cioè, in cui, mediante quest'urto, questa negazione, la coscienza, o, più esattamente parlando, l'idea in quanto coscienza, si purifica, si libera dall'elemento subbiettivo, apparente e fenomenale, e si pone come idea assoluta, o speculativa (1). Difatti, solo in questo cozzo, in questa lotta le differenze si attuano come vere e reali differenze, e per ciò stesso si uniscono e si compenetrano. Imperocchè la vittoria è quella unità in cui le forze antagonistiche pongono e svolgono nella lotta la loro natura, e, ponendola e svolgendola, si pongono e si svolgono l'una nell'altra, ed in tal guisa sopprimono le loro differenze. Ma la vittoria as-

(1) Come ciò avvenga nel sistema si vedrà in appresso. Imperocchè nel sistema le mediazioni e i passaggi avvengono sistematicamente. Nè possono altrimenti avvenire, poichè in ciò sta il sistema. La natura inorganica non diviene e non può divenire, a dir così, di botto natura organica, ma svolgendosi sistematicamente, ponendo, cioè, secondo l'idea, quelle mediazioni, e quelle presupposizioni che sono anch'esse momenti del sistema, e fanno sì che la natura organica può essere, ed esser nel sistema. E lo stesso accade nello spirito. La coscienza, o lo spirito fenomenale non si eleva di un salto all' assoluto, ma traversando quelle sfere, quali la vita sociale, l'arte, la religione, che sono sfere essenziali del sistema, e fuori e senza le quali lo spirito assoluto non è lo spirito assoluto.

soluta è *l'idea speculativa*, la quale non è tale che in quanto pone essa stessa le differenze, e se stessa nelle differenze, il che appunto fa sì che può sopprimerle e le sopprime. Perocchè l' idea speculativa è quella che non riceve dal di fuori, ma genera essa medesima le sue differenze, o la sua dialettica, e la genera per sè, e qual momento di se stessa. Onde il vero si è che non il mondo, ma *se stesso Iddio abbandona alle loro dispute.* E spingendosi più avanti, e guardando le dispute e i conflitti dal punto di vista dell' idea speculativa, si deve completare questo detto coll'altro: *Nemo est contra Deum nisi Deus ipse.* Difatti l'idea speculativa, o lo spirito assoluto non potrebbe trionfare delle differenze e delle negazioni, non sarebbe lo spirito assoluto, se le differenze e le negazioni fossero da un altro principio generate.

Ora questa sfera fenomenale, critica e scettica della coscienza, questa sfera in cui si riflettono e si concentrano le opposizioni dell' universo, e ove la lotta raggiunge il più alto punto d'intensità, e per ciò stesso quel punto che più all' assoluto si avvicina, è la sfera propria della storia.

La storia è quel campo ove l' assoluto apparisce, ma solo apparisce, come assoluto. E questo *apparire*, questa contradizione stessa dell'assoluto nell'assoluto, genera la critica e lo scetticismo, vale a dire, il moto della storia (1). Imperocchè la ragione della

(1) Vedi intorno a questo punto il mio scritto: *Cavour e libera Chiesa in libero Stato:* § 20 e 21, p. 147-172.

critica e dello scetticismo non sta in questo, che l'assoluto non è nella storia, bensì, al contrario, che vi è, ma solo in una forma fenomenale e finita. Egli è adunque vero dire che l'assoluto è nel mondo, e non è nel mondo (1), e che pone e scioglie ad un tempo l'assoluto problema (2).

(1) P. 50.
(2) P. 1-2.

FINE DELLA PRIMA PARTE.